



## **TRABAJO FIN DE MASTER**

**"Diálogo e intersubjetividad en el universalismo ético de Martha Nussbaum.  
Una plataforma para abordar la educación literaria desde el enfoque  
discursivo"**

***DIRECTORA:***

**MARÍA EUGENIA RODRÍGUEZ PALOP**

MÁSTER EN ESTUDIOS AVANZADOS EN DERECHOS HUMANOS

INSTITUTO DE DERECHOS HUMANOS BARTOLOMÉ DE LAS CASAS

UNIVERSIDAD CARLOS III DE MADRID

CURSO ACADÉMICO 2011-2012

**VERÓNICA PREZIOSO**



## ÍNDICE

*Págs.*

<b>INTRODUCCIÓN.....</b>	<b>7</b>
--------------------------	----------

<b>CAPÍTULO I El origen de la universalidad en el enfoque de las capacidades de Martha Nussbaum.....</b>	<b>13</b>
--	-----------

### **Primera Parte**

1. Algunas aportaciones del enfoque de las capacidades al debate de la justicia.....	13
2. Por el camino de Nussbaum: el discurrir filosófico del enfoque de las capacidades y algunas de sus peculiaridades.....	17
2.1.El núcleo conceptual de las capacidades.....	17
2.1.1. Capacidades y funcionamientos.....	17
2.1.2. ¿Imponer funcionamientos?.....	21
2.1.3. Implementación y justificación.....	22
2.2.Más allá del utilitarismo.....	23
3. La lista de capacidades de Martha Nussbaum. En búsqueda de la universalidad sin metafísica.....	26

### **Segunda Parte**

1. Nociones previas.....	31
2. Las reglas generales y su relación con lo particular.....	34
2.1.Una deliberación antropocéntrica para “salvar las apariencias”.....	34
2.1.1. Nada más allá de las apariencias.....	35
2.1.2. La regla general en lo concreto.....	39
2.2.La potestad prudencial del filósofo.....	41

<b>CAPÍTULO II Los universales de Nussbaum desde la comunidad de diálogo de J. Habermas. La importancia de la intersubjetividad cooperativa para la justificación de los juicios morales.....</b>	<b>45</b>
---	-----------

### **Primera parte**

1. Nociones previas.....	45
2. Algunos interrogantes en torno al origen teórico de los universales de Martha Nussbaum.....	50
2.1. ¿Superar el procedimentalismo.....	50

2.2. ¿Condicionantes del diálogo?	52
-----------------------------------	----

## Segunda parte

1. Nociones previas	55
2. La propuesta de habermasiana sobre la fundamentación de las normas morales	56
2.1. El mundo de la vida como trasfondo aporético de la comunicación	56
2.2. La pretensión de validez normativa. El cuestionamiento intersubjetivo del mundo vital	58
2.3. Una ética discursiva puramente procedimental para la universalización de los juicios morales	59
3. Una interpretación abierta de la corrección moral. “Única respuesta correcta” vs. “Única interpretación correcta”	63

## Tercera parte

1. Las intuiciones de Nussbaum a la palestra habermasiana	67
1.1. Corrección Normativa vs. Verdad	68
1.2. Solipsismo vs. Intersubjetividad	72
2. Algunas reflexiones sobre la “universalidad” como construcción constante y el valor del diálogo como fin en sí	75

## CAPITULO III La construcción de un puente universal. Una introducción al modelo de educación sentimental de Martha Nussbaum

81

### Primera Parte

1. Nociones previas. ¿Influir sobre el mundo vital?	81
2. Recuperar las emociones para la vida pública	83
2.1. Vinculación entre la teoría ética de Nussbaum y la educación sentimental. El ejemplo de la compasión	83
2.2. Educación sentimental	86
3. La Ingeniería de la imaginación. Literatura como puente entre lo universal y lo concreto	87
3.1. La prioridad de la percepción y las normas generales	87
3.1.1. El debate en torno a <i>La Copa Dorada</i> de Henry James. ¿Hacia una moralidad vacía?	87
3.1.2. ¿Una imagen moral?	91
3.2. ¿Del otro lado del puente? La necesaria identificación lo general en lo particular	95

3.2.1. Reflexiones preliminares.....	95
3.2.2. Despejando los universales desde las dimensiones concretas: la imprescindible labor de la filosofía en la interpretación del texto literario.....	97

## **Segunda Parte**

1. Desafiando a la <i>doxa</i> en “búsqueda de la verdad” .....	103
1.1. El compromiso con los valores y el desafío a la autoridad.....	103
1.2. El diálogo como medio y el apego al resultado. Conclusiones parciales.....	106
2. Reflexiones finales en torno a un debate abierto.....	109
2.1. Educación en el marco de la moral legalizada hacia la moral crítica.....	111
2.2. Una visión dinámica de los valores: la necesidad de revisión continúa del horizonte moral.....	112

<b>CONCLUSIONES</b> .....	115
---------------------------	-----

<b>BIBLIOGRAFÍA</b> .....	123
---------------------------	-----

<b>ANEXOS</b> .....	127
---------------------	-----



*¿Qué sucedió cuando el inexorable  
sol de Dios, La Verdad, mostró su fuego?  
Quizá la luz de Dios lo dejó ciego  
en mitad de la gloria interminable.*

*Sé de otra conclusión. Dado a sus temas  
minúsculos, Gracián no vio la gloria  
y sigue resolviendo en la memoria  
laberintos, retruécanos y emblemas.*  
Baltasar Gracián (extracto). Jorge Luis Borges.

## INTRODUCCIÓN

El presente trabajo surge con la vocación prístina de analizar la propuesta de educación sentimental de la cada vez más renombrada filósofa americana, Martha Nussbaum. Es debido a la propia dinámica de la investigación, que va imponiendo la necesidad de aclarar previamente los interrogantes abiertos por otros focos de análisis, que dicho objeto ha tenido que quedar relegado a un segundo plano, limitando la presente entrega a allanar el terreno para abordarlo en un futuro de manera más clara y precisa. Es cierto que, a fin de cuentas, este trabajo ha quedado suspendido en un cierto limbo teórico, en un camino recorrido solo a medias: su objeto no lo constituye ni el enfoque de las capacidades propiamente dicho, ni tampoco la propuesta pedagógica de la autora. De hecho, el objeto mismo de este trabajo se ha ido construyendo paulatinamente, moldeándose y reestructurándose sobre sí mismo en búsqueda de la forma más acertada para tratar los interrogantes que se iban desprendiendo de la propia dinámica de la investigación.

En su versión más definida (aunque nunca definitiva), el objeto de este trabajo ha ejercido una suerte de fuerza de atracción centrípeta capaz reconducir a su centro de análisis todas aquellas cuestiones que, aun sin necesidad de abordarse de manera directa e independiente, han gravitado en torno a él. Concretamente, el objeto de análisis de esta investigación lo constituye la “construcción” teórica (el origen y la justificación) de los universales propuestos por Martha Nussbaum y las herramientas utilizadas para “moldearlos”. El deseo subyacente es el de aclarar hasta qué punto la justificación de los valores presentados por la autora como universalmente válidos están en coherencia

con su aparente compromiso con el diálogo, presupuesto indispensable de cualquier propuesta de justificación de normas morales que, autoproclamándose como no metafísica, debe asumir el riesgo de una potencial falibilidad.

En el primer capítulo, nos ocuparemos de analizar la concepción de la universalidad que lleva a Nussbaum a materializar en su lista de *Capacidades Universales Centrales* los bienes considerados como “indispensables para el desarrollo de cualquier vida humana” (independientemente de las variables temporales o geográficas), sin los cuales, según la autora, cualquier vida resultaría tan degradada y atrofiada que no merecería la pena de ser vivida. La versión filosófico-antropológica de carácter esencialista desarrollada por Nussbaum sobre el enfoque de las capacidades (a diferencia de la concepción original de A. Sen), presenta los bienes que integran dicha lista como mínimos universalmente exigibles que deberían orientar el debate sobre la justicia a nivel trasnacional, siendo el reconocimiento jurídico por parte de todos los gobiernos, el objetivo último de su propuesta.

El interrogante que comienza a cobrar forma en este primer capítulo, gira en torno a la posible contradicción en la que se incurre al presentar dicha lista como los mínimos sobre los que iniciar un debate transcultural sobre la justicia (dando a entender que ésta queda abierta a nuevas formulaciones e interpretaciones), cuando ya éstos bienes se imponen como condicionantes materiales *a priori* del mismo y, por tanto, como *telos* (resultado) al que necesariamente debería llegar cualquier diálogo (procedimiento) establecido en torno a éstos. Es dicho interrogante el que opera como hilo conductor hasta el inicio del segundo capítulo, en el cual se incorporarán algunos elementos de la ética discursiva habermasiana como herramientas para analizar hasta qué punto el compromiso nussbaumniano con el debate es realmente sincero.

Recuperando algunos elementos del método de deliberación aristotélica, la propuesta nussbaumniana de una lista de bienes como indispensables para cualquier vida humana (y las obligaciones derivadas de ésta) pretende salvarse de las posibles acusaciones de universalismo omnicomprendivo apealando a que éstos se obtienen mediante un método puramente antropológico: el método aristotélico por el cual el filósofo rescatará, de la pluralidad de apariencias o *phainomenas* (observaciones sobre la experiencia humana), aquellas que merezcan ser “salvadas” como correctas. Aunque el método parece priorizar las circunstancias particulares sobre las reglas generales



(prioridad de lo particular), en última instancia, solo el filósofo capacitado para ordenar y filtrar lo general a partir de la complejidad de lo particular (obtener la coherencia), parece ser aquel habilitado para desprenderse de la rigidez normas generales. Sin embargo, éstas deberán ser aceptadas como normativas por el resto de los participantes de cualquier discusión, como guía fiable de sus elecciones éticas. Así pues, en esta relación dialéctica entre lo universal y lo particular, Nussbaum podría estar inclinando la balanza del lado de la universalidad (una universalidad justificada de una manera discutible).

La primera y la segunda parte del segundo capítulo estarán dedicadas, respectivamente, a plantear algunos de los interrogantes respecto de la valoración del diálogo por parte Nussbaum y, a introducir de manera resumida los presupuestos fundamentales de la ética discursiva de Jürgen Habermas. Será recién en la tercera parte, cuando pondremos en tela de juicio la justificación de tales universales a la luz de los elementos teóricos de la pragmática discursiva de Habermas; modelo que valora la vía dialógica sin apelar a ninguna noción previa de bien. Como veremos con bastante detalle, en la ética comunicativa del filósofo alemán, los conflictos en torno a las nociones particulares de bien (pertenecientes al mundo fáctico) se dirimen de manera intersubjetiva a través de la activación de la argumentación racional (en vez de ser acodadas por un filósofo de manera solipsista), siendo solo las pretensiones de validez que representen los intereses todos los afectados aquellas que susceptibles de superar el test de universalización para imponerse como juicios morales generalizables.

Al final de este capítulo extraeremos ya algunas conclusiones sobre las dimensiones que adquiere el concepto de verdad manejado por Nussbaum, el cual parece moverse por un terreno muy diferente al de la “corrección normativa” de la que nos habla Habermas. En la ética discursiva, mientras que las pretensiones de verdad se mueven en referencia al mundo objetivo (realidad observable), los acuerdos y conclusiones sobre valores (normativas) corresponden al terreno social, donde solo cabría hablar de pretensiones de corrección normativa: dado que aceptamos que no hay más verdades que las que somos capaces de coordinar a partir de nuestras estructuras lingüísticas y cognitivas compartidas, las pretensiones de validez normativa exigen una validación cooperativa (intersubjetiva), por lo que su terreno natural no puede ser otro que la praxis discursiva.

Como la propia Nussbaum reconoce, lo importante para su enfoque no es el procedimiento, sino la garantía de que llegaremos, cualquiera sea el camino, a unos resultados que coincidan con aquello identificado como “correcto” por un filósofo-juez (único capaz de filtrar lo universal en lo particular). Nussbaum no parece confiar en que podamos llegar a la corrección moral siguiendo las meras reglas procedimentales, ni siquiera las de una pragmática discursiva susceptible de filtrar (intersubjetivamente en vez de subjetivamente) los juicios universalizables de aquellos intereses meramente individuales. Por ello, veremos que, en su caso, dicha “identificación de la corrección” se materializa en su lista de capacidades básicas.

Todo ello no llevará a preguntarnos qué valor otorga realmente nuestra autora al diálogo, cuya sincera aceptación supondría necesariamente asumir el riesgo del desacuerdo que podría surgir de la adscripción a un modelo de justificación moral basado en la deliberación racional. Confiar en el diálogo implica aceptar realmente la libertad comunicativa y, con ello, todos sus abismos e incertidumbres (sin que ello suponga renunciar a la voluntad de buscar nuevas formulas para la mejora de nuestra convivencia). Más aún, aceptar los presupuestos de la igualdad comunicativa parece desde ya contradictorio con la presentación de una lista (a pesar de su supuesta apertura a la crítica) como condicionante previo del debate.

El tercer capítulo se inicia con vocación introductoria al modelo de educación sentimental propuesto por Nussbaum. Aquí nos limitaremos a continuar analizando las consecuencias que la adscripción a una teoría escencialista del bien supone para una propuesta educativa que promueve (aparentemente) la “búsqueda de la verdad” como un ejercicio crítico y cooperativo. Nos centraremos especialmente en estudiar el rol de los textos literarios como “puentes imaginarios” capaces de trasportarnos desde la particularidad de una vida ficticia (que no deja de ser una proyección de la realidad), al reconocimiento de los universales que éstos reflejan y evocan.

Si la literatura, gracias a su capacidad para modificar ciertas creencias erróneas (que son el origen de emociones nefastas), constituye un excelente instrumento para los fines de la educación, al contribuir a la activación de los sentimientos correctos y de las emociones propicias respecto de los bienes que su teoría ética propone, es fácil llegar a cuestionarse por qué Nussbaum (al suscribir abiertamente a un método pedagógico educación basado en una búsqueda simétrica y cooperativa de la verdad, como parece

ser el tenor de sus últimos ensayos sobre estos temas) está tan segura de que dicho ejercicio reflexivo (y concretamente de la interpretación del texto literario) acabará por sacar a la luz unas verdades (esenciales y universales) sobre aquello imprescindible para cualquier vida humana. Como veremos, la filosofía está llamada a colmar cualquier posible interpretación divergente (incorrecta), reconduciéndola hacia el núcleo duro de las apariencias correctas (de la verdad), con lo cual, el diálogo, una vez más, se erige solo como una mera formalidad, como una declaración de intenciones del que podría prescindirse si no garantizará el resultado previamente fijado.

La pregunta subyacente de este tercer capítulo nos acerca a la discusión sobre si es legítimo imponer unas determinadas nociones de bien para la educación de los futuros ciudadanos. Y, en todo caso, nos deja latente la pregunta sobre si es legítimo hacerlo en los términos en que lo hace Nussbaum o deberíamos apelar a otros valores que constituyan un marco más susceptible de convivir con concepciones divergentes sobre la vida buena. El quid de la cuestión radica en determinar hasta qué punto la educación en valores debe guiarse por un marco moral mínimo o debe trascender el mismo si lo que queremos es educar ciudadanos para el ejercicio de una verdadera “moral crítica” y no solo para que conozcan en qué consiste su “moral legalizada”. Aunque este trabajo no tiene la intención de responder a estos últimos interrogantes, su finalidad preparar el terreno para abordarlas en un futuro.



# CAPÍTULO I

## *El origen de la universalidad en el enfoque de las capacidades Martha de Nussbaum*

### **Primera Parte**

#### ***1. Algunas aportaciones del enfoque de las capacidades al debate de la justicia.***

El diseño teórico a partir del cual remonta vuelo el debate abierto por el enfoque de las capacidades, atribuido al economista indio Amartya Sen, es importado a la arena filosófica por la americana Martha Nussbaum. En el núcleo de la discusión a la que ha dado pábulo este enfoque, gravita una de las preguntas clásicas de la filosofía política, aquella que pretende indagar qué es aquello que las instituciones políticas comprometidas con la justicia deben procurar proveer a sus ciudadanos. El eje de este tradicional dilema es complejo: sus respuestas nunca son homogéneas, indiscutibles ni definitivas y su mero planteamiento abre otra multitud de caminos indagatorios.

Por su implicación en el debate moral, e indirectamente en la fundamentación de los derechos, debemos comenzar trazando algunos aspectos de este eje naciente, aunque el foco de análisis de este trabajo discurrirá más bien por uno de esos senderos que se bifurcan, dejando nuestro objeto alejado de dicho centro. Es importante tener claro que el objeto de este trabajo no lo constituye el enfoque de las capacidades ni la lista de capacidades en sí misma, si bien gran parte de su caudal teórico será voluntariamente reconducido hacia nuestro camino y otras veces confluirá con nuestro objetivo de manera natural.

Teniendo claras estas cuestiones, podemos comenzar por afirmar que la originalidad del enfoque de las capacidades estriba en su pretensión por evaluar lo justa que es una sociedad determinada tomando en consideración las posibilidades

reales de sus habitantes para llevar a cabo sus planes de vida. Concretamente, su objetivo es medir y mostrar aquello que “*efectivamente las personas son capaces de hacer con los recursos disponibles*” a través del análisis cualitativo y comparativo de la calidad de vida de las personas. Así pues, poniendo el acento en el plano intermedio entre la posesión de los recursos y el aprovechamiento de los mismos, la noción de justicia por la que transita el pensamiento de A. Sen, emerge de considerar la capacidad que ostentan los individuos para hacer uso de los bienes (transformarlos) de acuerdo al plan de vida que libremente se hayan trazado.

En este afán, Sen (y Nussbaum en unos términos bastante parecidos) despliega su aparato teórico poniendo en evidencia algunas de las limitaciones del tratamiento rawlsiano sobre la distribución de los bienes primarios para captar la heterogeneidad real de las necesidades que afectan la vida de los individuos. Aunque no creo que sea necesario ocuparse aquí de esta cuestión, alejada del núcleo de nuestro análisis, debemos mencionar que la crítica al principio de la diferencia de Rawls se basa en que la distribución de los bienes primarios no tiene en cuenta las necesidades reales; al excluir “casos duros”, limita el test de equidad a las necesidades más urgentes<sup>1</sup>. Llegado este punto, es necesario realizar un breve excursus sobre algunas nociones básicas de la *Teoría de la Justicia* de Rawls, lo suficientemente esclarecedoras como para comprender la originalidad del enfoque de las capacidades en contraste con el kantianismo del filósofo americano, pero a su vez, lo suficientemente breves como para no alejarnos de la meta de este trabajo.

La idea de “posición original”, asistida por la imparcialidad que provee el “velo de la ignorancia” permite que lleguemos a conclusiones acerca de cómo debería realizarse la distribución equitativa de los derechos para que el ideal de justicia se cumpla sin necesidad (aparente) de definir *a priori* un contenido de la misma. En otras palabras, el recurso teórico utilizado por Rawls opera como una suerte de “*test intuitivo de equidad*” útil para poner a prueba la corrección de las intuiciones morales: nos demuestra la ventaja recíproca que obtendríamos sometiéndonos a un contrato que garantice una mínima distribución de los bienes primarios entre todos los contratantes.

---

<sup>1</sup> SEN, A.: “¿Igualdad de qué?”, MURRIN, M. (Ed.): *Libertad, Igualdad y Derecho. Las Conferencias Tanner sobre Filosofía Moral*, Ariel, Barcelona, 1988, p. 152.

Según Rawls, debido a que ninguno de los hipotéticos contratantes conoce cuál será su posición en la sociedad, ni los recursos que obtendrá tras el acuerdo (contrato), el reparto equitativo de los bienes queda garantizado. Nuestra “*aversión al riesgo*” permite que nos pongamos en la peor de las situaciones posibles, por lo que nadie dudaría en aceptar una distribución de bienes que maximice sus intereses en el caso que de uno mismo resulte ser el más desaventajado tras el reparto. Así pues, Rawls confía en que si el procedimiento es justo, el resultado garantizará la distribución equitativa de los bienes primarios y, por tanto, también éste será justo<sup>2</sup>. Es importante tener presente esta afirmación porque volveremos sobre la cuestión del procedimentalismo más adelante.

Hecha esta remisión y retomando el enfoque de las capacidades, observamos que la noción de capacidades básicas desarrollada por Sen se enfrenta a la idea de igualdad de recursos empleada por John Rawls. Debido a que no todos los individuos son igualmente capaces de transformar estos recursos en utilidad (de aprovechar dichos recursos de la misma manera), centrarse exclusivamente en el reparto de los bienes equivaldría a hacer un “fetichismo” de los mismos, sin tener en cuenta lo que éstos suponen realmente para la vida de las personas.

Por otra parte, si bien la utilidad es algo que sí son capaces de evaluar los enfoques utilitaristas, éstos, padecen el defecto de centrarse en la “reacción mental” de los individuos en relación a los bienes y no en lo que realmente hacen con ellos<sup>3</sup>. Debido a que las preferencias de las personas son “adaptables”, su conformidad con el reparto es independiente de si el mismo cumple el objetivo de contribuir a la igualdad efectiva.

En conclusión, bajo la aceptación prístina de la gran heterogeneidad que caracteriza a los seres humanos, la conquista de igualdad seniana pasa por desplazar el centro de gravedad de la reflexión moral de los bienes primarios a lo que dichos bienes suponen para los seres humanos, lo que implica, en otras palabras, centrarse en la oportunidad real las personas para hacer uso de tales bienes con el fin de perseguir los objetivos que le inspiren su noción de vida buena (teniendo en cuenta sus

---

<sup>2</sup> KYMLICKA, W.: *Filosofía Política Contemporánea: una introducción*, Ariel, Barcelona, 1995, p.76.

<sup>3</sup> SEN, A.: “¿Igualdad de qué?”, MURRIN, M. (Ed.): *Libertad, Igualdad y Derecho. Las Conferencias Tanner sobre Filosofía Moral*, Ariel, Barcelona, 1988, p. 152.

características personales). Al proponer un concepto de igualdad que exige la interpretación de las necesidades como capacidades, Sen considera que el ideal de justicia trasciende la mera posesión de los bienes primarios; *“si los seres humanos fueran muy similares, esto no tendría mucha importancia, pero la experiencia indica que la conversión de los bienes en capacidades cambia de una persona a la siguiente sustancialmente, y la igualdad de lo primero puede estar alejada de la igualdad de lo segundo”*.<sup>4</sup>

Me ha parecido necesario hacer esta distinción comparativa para situarnos en la novedad de este enfoque, para resaltar que, debido a que el enfoque tiene muy en cuenta la diversidad humana, su esquema conceptual vincula la conquista de la igualdad con la realización de la libertad, al considerar que el ideal de justicia no viene determinado por la mera posesión de recursos y bienes primarios, si no por la posibilidad real de elegir entre lo diferentes tipos de vida posible según las preferencias individuales.

Llegado este punto, lo que realmente me interesa resaltar es que la relevancia de la heterogeneidad individual constituye un elemento sustancial en la teoría normativa de Nussbaum, quien lo llevará al terreno antropológico de la mano de Aristóteles. Por ello, a medida que avancemos en nuestro análisis, el centro de gravedad de la reflexión se irá desplazando hacia la noción de diversidad nussbaumiana e, indirectamente, a la manera de equilibrar la pluralidad y universalidad de los bienes morales por parte de la autora.

Por el momento, me interesa dejar apuntado que es debido a ese discurrir de Nussbaum por tales sendas filosóficas que se explica, en cierto modo, su alejamiento de A. Sen, a quien esos campos le quedan muy lejanos (si bien, puede que no le sean indiferentes). Es por ello que a medida que incursionemos en el universo teórico de Nussbaum, tendremos que dejar atrás el no menos frondoso (pero conducente a otros paisajes) universo teórico de Amartya Sen o, mejor dicho, que incluso podamos pasar a su lado sin adentrarnos realmente en él, consecuencia de una mutilación analítica dolorosamente necesaria para no alejarnos de la meta de este trabajo.

---

<sup>4</sup> *Op. Cit.*, p. 153.



## ***2. Por el camino de Nussbaum: el discurrir filosófico del enfoque de las capacidades y algunas de sus peculiaridades.***

La propuesta de Nussbaum, al igual que la de Sen, se basa en que la evaluación de la justicia debe hacerse en términos de capacidades; es decir, en función de aquello que las personas son realmente capaces de ser, hacer o conseguir con los recursos disponibles. No obstante, lo primero que vemos cuando nos asomamos al terreno de Nussbaum es un conjunto de universales que definen aquello que es importante para cualquier vida humana, materializados en una lista concreta de capacidades humanas (Véase Anexo 1).

Justamente, una de las diferencias de fondo entre A. Sen y M. Nussbaum gira en torno a la oportunidad de formular una lista de Capacidades Humanas Básicas, lo que Nussbaum considera sumamente necesario con el fin de establecer un marco para evaluar los esfuerzos y objetivos conseguidos en igualdad social, que a su vez sirvan como parámetro del mínimo de justicia exigible a escala global y como marco orientativo del debate ético transcultural<sup>5</sup>. El objetivo de Nussbaum es dotar al enfoque de un sustento filosófico que fundamente el compromiso de los gobiernos para garantizar los bienes que su lista de Capacidades Humanas Centrales materializa como principios políticos básicos. Esta suerte de obligación moral de carácter global, proviene, en última instancia de su compromiso con una determinada noción sustantiva de bien que analizaremos a lo largo de este capítulo.

### ***2.1.El núcleo conceptual de las capacidades***

#### ***2.1.1. Capacidades y funcionamientos***

La idea de capacidad de funcionamientos proviene de Amartya Sen. Aunque éste, a diferencia de Nussbaum, pretende evitar cualquier diferenciación clara entre ambos, conviene dejar apuntadas (y Nussbaum se esfuerza en hacerlo) las diferencias conceptuales entre dichas nociones. Grosso modo, las primeras se definen como las oportunidades que ostenta un individuo para desarrollar su plan de vida buena,

---

<sup>5</sup> NUSSBAUM, M.: *Las mujeres y el desarrollo humano: el enfoque de las capacidades*, Herder, Barcelona, 2002, p. 68.

mientras que los funcionamientos van un paso más allá: representan los desempeños, la forma en que se llevan a cabo las capacidades y los hechos logrados. Dicho en otras palabras, la capacidad representa la base para elegir libremente el desempeño efectivo de la misma (funcionamientos).

La noción de libertad mantenida por Sen pretende dejar espacio para que los individuos elijan qué capacidades se convertirán en funcionamientos y, en este afán, no delimita claramente la frontera entre ambos conceptos<sup>6</sup>. Es más, considera que los “desempeños” (*functionings*) que son capaces de alcanzar los individuos (y que miden su capacidad para alcanzar su plan de vida) son variopintos, por lo que una buena política igualitaria compatible con el valor de la libertad (esencial en sociedades democráticas) debería procurar el espacio suficiente para que estas diferentes realizaciones se cumplan dejando un amplio margen de elección<sup>7</sup>. Además, Sen considera que no todas las capacidades tienen igual valor, sino que son susceptibles de variar en función del contexto, la persona y el momento (algo que Nussbaum también considera pero dentro de otros parámetros)<sup>8</sup>.

Por su parte, la delimitación de Nussbaum tiene por objeto resaltar que el objetivo político adecuado debe ser la capacidad y no el funcionamiento<sup>9</sup>. Así, se apoya en la diferenciación entre capacidades y funcionamientos para legitimar la compatibilidad de su propuesta con el pluralismo: *“si tomáramos el funcionamiento mismo como la meta política pública, impulsando a los ciudadanos a funcionar de una manera única y determinada, el liberal pluralista juzgaría con razón que estaríamos excluyendo muchas opciones acerca del bien, violando así, tal vez, sus*

---

<sup>6</sup> CRESPO, R.: “¿Derecho natural o consensual en los enfoques capacidades de Amartya Sen y Martha Nussbaum”, *Revista Valores en la Sociedad Industrial*, n.º 26, 2006, p. 49.

<sup>7</sup> GARGARELA, R.: *Las teorías de la Justicia después de Rawls: un breve manual de filosofía política*, Paidós, Barcelona, 1999, p. 78.

<sup>8</sup> ORTEGA COTAREO, R.: “Justicia Social y desarrollo: el debate entre Amartya Sen y Martha c. Nussbaum”, En: *Ética, Bioética y Desarrollo: el hombre como ser dependiente*, 2004, p. 185.

<sup>9</sup> Es necesario hacer una breve mención a la distinción entre los tipos de capacidad propuestos por Nussbaum: capacidades básicas, internas y combinadas. Las primeras son las más rudimentarias y tienen relación con las condiciones físicas de cada persona, aunque en algún caso se pueden ver mermadas, no se requieren condiciones externas al propio individuo para ponerlas en funcionamiento (capacidad de ver o de oír por ejemplo). Las segundas, requieren cierta preparación (no necesariamente externa) para su funcionamiento (capacidad de amar, o de ejercer la opinión política). Por último, las capacidades combinadas no se diferencian claramente de las internas a no ser porque se requiere de unas condiciones externas para ejercer la función que habilitan (pensemos en una persona a la que se niega la libertad). Según la autora, todas las capacidades deben ser promovidas.

*derechos*”<sup>10</sup>. En otras palabras, el enfoque de Nussbaum centra su objetivo de justicia en la igualdad de capacidades; así, las capacidades están destinadas a dotar a los individuos de verdadera posibilidad de elección de sus planes de vida partiendo de la garantía de unos recursos mínimos: el objetivo de la política es promover estas capacidades como medio para la libertad, dejando a la elección individual la decisión de cómo llevarlas a cabo<sup>11</sup>. Por tanto, es necesario tener en cuenta su diferenciación entre capacidades y funcionamientos para comprender hasta qué punto Nussbaum deja (aparentemente) un margen a la autonomía de los individuos para elegir la manera en que quieran actuar (funcionar).

En conclusión, Nussbaum también considera (con Sen) que la elección de los funcionamientos corresponde a la autonomía individual, pero su diferenciación pretende no dejar ambigüedad alguna para que, tras la excusa de la libertad, no se cubran las capacidades básicas necesarias para funcionar (las cuales, como veremos, sí es legítimo imponer como instrumento para la efectiva libertad). En palabras de la autora, *“the list is a list of capabilities, and not actual functions, precisely because the conception is designed to leave room for choice. Government is not directed to push citizens into acting in certain valued ways; instead, it is directed to make sure that all human beings have the necessary resources and conditions for acting in those ways. It leaves the choice up to them. A person with plenty of food can always choose to fast; a person who has access to subsidized university education can always decide to do something else instead”*<sup>12</sup>.

Una vez más, lo que nos interesa dejar apuntado es que Nussbaum presenta (aparentemente) las capacidades como posibilidad, como oportunidad de realización, dejando la elección a cada individuo, *“Aun cuando creemos saber lo que es una vida floreciente, y que una determinada función desempeña un papel importante en ella,*

---

<sup>10</sup> NUSSBAUM, M.: *Las mujeres y el desarrollo humano: el enfoque de las capacidades*, Herder, Barcelona, 2002, p. 131.

<sup>11</sup> GONZALEZ ESTEBAN, E: “Una lectura actualizada de la ética aristotélica. La mirada de Martha Nussbaum”, *Quaderns de filosofia i ciència*, n.º 37, 2007, p. 92.

<sup>12</sup> *“La lista es una lista de capacidades y no de funcionamientos, precisamente porque la concepción está pensada para dejar espacio a la elección. Lo gobiernos no están obligados a indicarle a los ciudadanos cómo actuar frente a determinadas esferas de valores, sin embargo, están obligados a asegurar que los seres humanos cuentan con los recursos y condiciones para actuar en dichas esferas. Se deja a éstas la elección de cómo hacerlo. Una persona que disponga de la cantidad suficiente de alimento puede elegir ayunar o una persona que tenga acceso a una educación universitaria pública puede decidir hace otra cosa en lugar de estudiar”*. [La traducción es mía] NUSSBAUM, M.: “Human Functioning and social Justice: In defense of Aristotelian essentialism”, *Political Theory*, n.º 2, p. 225.

*no estamos respetando a la gente si la obligamos a funcionar de esa manera. Nosotros montamos el escenario y como conciudadanos, presentamos cuantos argumentos tenemos a favor de una opción dada. Pero después, la opción es de la gente*”<sup>13</sup>. Lo que pretende hacernos ver, es que la lista de capacidades no va en detrimento de la libertad sino que, por el contrario, contribuye a su realización, ya que para que la elección de los planes de vida sea realmente efectiva, la garantía de las capacidades básicas es un requisito indispensable. Sin una garantía de salud y educación mínimas, nos dice, ningún individuo sería libre de actuar como agente elector de sus planes vitales.

En todo caso, resalta que la lista es de “realización múltiple”, ya que su nivel de abstracción y generalidad invita a que puedan especificarse más concretamente en virtud de las circunstancias locales siempre que se respete el nivel mínimo de igualdad material que la lista refleja<sup>14</sup>. Es decir, si bien el enfoque de Nussbaum, como veremos más adelante, se construye sobre unos pilares sensibles a las contingencias locales, parece que ésta se atreve a delinear más claramente el ámbito de libertad (elección) mediante la diferenciación entre capacidades y funcionamientos (algo que Sen parece dejar menos perfilado), siendo las primeras aquellas que arrastran el peso de los bienes universales y, por tanto, donde el ámbito de elección se vería reducido.

Ciertamente, este intento de diferenciar ambas categorías ha sido fruto de la evolución de la obra de Nussbaum y particularmente de su acercamiento a Rawls, por lo que en su composición más actual, el enfoque no pretende delinear una visión particular y única de la vida buena; *“the capability approach must now be shown to take seriously each person’s prerogative to identify and pursue his own conception of the good life”*<sup>15</sup>. A pesar de este cambio, todavía parecen quedar algunos vestigios

---

<sup>13</sup> NUSSBAUM, M.: *Las mujeres y el desarrollo humano: el enfoque de las capacidades*, Herder, Barcelona, 2002, p. 133.

<sup>14</sup> *Op. Cit.*, p. 131.

<sup>15</sup> *“El enfoque de las capacidades debe presentarse como un enfoque que toma en serio las prerrogativas de los individuos para identificar y perseguir por sí mismos sus propias concepciones de vida buena”*. [La traducción es mía] NELSON, E: “From Primary Goods to Capabilities: Distributive Justice and the Problem of Neutrality”, *Political Theory*, n.º 1, 2008, pp. 93-122. Sin embargo, y aunque aquí demos por hecho que, como ella misma afirma, su obra ha ido acercándose cada vez más a Rawls, no podemos dejar de mencionar algunos de los problemas que empiezan a salir a nuestro encuentro. Si bien Nussbaum pretende asemejar su lista a los bienes primarios de Rawls, su propuesta es mucho más amplia: algunos bienes que Rawls deja fuera de su meta política sí son incluidos por Nussbaum, todo ello con la confianza de que estos podrán ser objeto del mismo “consenso solapado” que concibió el filósofo americano.

que vinculan su proyecto a elementos que parecen ir más allá de lo que correspondería a una propuesta proclamada liberal.

Es necesario hacer aquí una nueva aclaración sobre el objeto de nuestro análisis. Lo que a este trabajo le interesa especialmente es examinar cómo llega Nussbaum a tales conclusiones acerca de aquello que es necesario para una vida humana floreciente, pero en un nivel anterior al de los funcionamientos individuales. De hecho, poco nos interesa la definición de capacidades o los bienes concretos que incluye (al menos en este primer acercamiento); lo que discutiremos es la fundamentación misma de su propuesta de determinados bienes como centrales para cualquier vida humana. Es cierto que sería interesante remitirse también a ciertas cuestiones relativas a la elección individual para observar si, incluso allí, puede que haya una definición demasiado entrometida de corrección moral; aunque no me comprometo a hacerlo directamente, intentaré, en la medida de la posible, llamar la atención sobre estas cuestiones en el momento que resulten evidentes.

### ***2.1.2. ¿Imponer funcionamientos?***

Retomando la diferenciación entre capacidades y funcionamientos, es imprescindible dejar apuntado aquí que a pesar dicha distinción, Nussbaum reconoce que son éstos y no las capacidades los que hacen que una vida sea realmente humana, y por ello, no obstante lo dicho en las líneas precedentes, parece reconocer como legítima la posibilidad de imponer ciertos funcionamientos cuando éstos se refieran a capacidades esencialmente vinculadas a la dignidad humana (pensemos en la integridad física) o cuando estos sean necesarios para garantizar otras capacidades (cumplir la ley o pagar impuestos) o impedir, limitar o controlar determinados funcionamientos cuando pongan en peligro capacidades propias (pensemos en la necesidad de garantizar procedimientos para autorizar la eutanasia con el fin de analizar la ausencia de vicios en el consentimiento, por ejemplo)<sup>16</sup>.

---

<sup>16</sup> Un análisis detenido de cada una de las capacidades y sus respectivos funcionamientos sería interesante para observar si, en algunos casos, su propuesta podría rozar cierta forma de paternalismo. No creo que sea necesario proceder a un análisis detallado de este asunto, dado que lo aquí se está poniendo en cuestión es la oportunidad misma (en términos filosóficos) de formular una lista de capacidades como orientadora del debate moral, independientemente de que éstas impongan o no unos

Sin embargo, Nussbaum también se refiere a la conveniencia de inculcar determinados funcionamientos a sujetos que aun no tienen aun plena capacidad de elección, como los menores de edad. Me interesa resaltar especialmente la afirmación de Nussbaum de que el Estado debería asumir la responsabilidad en la *“producción de adultos que tengan todas la capacidades de la lista”*, y con ello quiere decir, no limitarse a la alfabetización, el desarrollo técnico, la salud, etc., si no a todas las capacidades de su ambiciosa lista: *“si queremos formar adultos que tengan todas las capacidades de la lista, esto significará a menudo exigir ciertos tipos de funcionamiento en los niños, desde el momento en que, como he dicho, a menudo es preciso ejercitar una función en la infancia para producir una capacidad en la adultez”*<sup>17</sup>. Conviene no olvidar esta afirmación, que apoya su convicción de la legítima necesidad de imponer una educación ciudadana fuerte en valores, ya que servirá para arrojar cierta luz sobre algunas de las cuestiones que serán abordadas al final de este trabajo.

### **2.1.3. Implementación y justificación**

Por último, conviene dejar apuntado que Nussbaum también nos exhorta a diferenciar entre la justificación y la implementación del contenido de la lista. Dicha distinción está orientada a remarcar el respeto de su enfoque al principio de no intervención en los asuntos internos de un Estado, aclarando que su lista se erige como una base para la persuasión (y como índices de medición) y no como unos principios que se podrían imponer a los estados directamente<sup>18</sup>. Aunque esta distinción carece en principio de trascendencia debido a que nuestro análisis se desenvuelve, fundamentalmente, en el ámbito de justificación, la pregunta pertinente sería si resulta legítimo proponer esta lista de capacidades como *“base para la*

---

determinados funcionamientos. Pero, una vez más, considero necesario al menos llamar la atención sobre estos aspectos.

<sup>17</sup> NUSSBAUM, M.: *Las mujeres y el desarrollo humano: el enfoque de las capacidades*, Herder, Barcelona, 2002, p. 135.

<sup>18</sup> NUSSBAUM, M.: *Las fronteras de la justicia: consideraciones sobre la exclusión*, Paidós, Barcelona, 2007, p. 283. Sin embargo, a pesar de estas afirmaciones, en varias ocasiones Nussbaum deja patente que la intención de su teoría es que todos los estados suscriban a esta lista de capacidades, confundiendo cuestiones de implementación y de justificación. Vid: BENHABIB, S.: “Otro universalismo: sobre la unidad y diversidad de los derechos humanos”, *Isegoría*, n.º 39, 2008, pp.181 y 197. La autora pone de relieve dicho problema en la obra de Nussbaum, sugiriendo un modelo de universalidad donde sea la libertad comunicativa el presupuesto básico para el acuerdo. Retomaré estas cuestiones más adelante.

*persuasión a nivel internacional*” o dicho de otro modo, como trasfondo material del debate sobre la justicia.

## 2.2. *Más allá del utilitarismo*

Tanto Nussbaum como Sen comparten una crítica al utilitarismo basada en su insensibilidad para considerar que las “*preferencias de las personas son adaptables*”. Como se adelantó más arriba, aunque dichos enfoques permiten captar aquello que los recursos suponen para las personas, es decir, si colman sus preferencias “psicológicas”, su nivel de bienestar o de “felicidad”, no indican realmente lo que ellas pueden efectivamente realizar con los mismos; si satisfacen realmente sus necesidades materiales<sup>19</sup>.

Es decir, más allá del enfoque de las capacidades (a diferencia de Rawls) se preocupa por saber qué pueden hacer realmente las personas con el reparto de bienes, considera traicionero el énfasis que pone el utilitarista en la satisfacción individual, por ignorar que las preferencias de las personas tienden a ajustarse a sus circunstancias personales y que, su mayor o menor conformidad (satisfacción) está condicionada, en última instancia, por su trayectoria vital o su pertenencia de clase<sup>20</sup>. Por tanto, la reivindicación de unas capacidades básicas, independientemente de las preferencias personales susceptibles de acomodación según la posición, el género, la raza o la religión, pretende superar el lastre *statuquista* de los enfoques basados en la satisfacción individual, como el utilitarista<sup>21</sup>.

Otra crítica compartida por Sen y Nussbaum a dichos enfoques es que, al centrarse exclusivamente en su situación económica, demuestran su insensibilidad para captar los múltiples aspectos que componen la calidad de vida de las personas. La prueba más evidente la representa el disimulo de las diferencias en la capacidad

---

<sup>19</sup> No está de más aclarar que muchas de las desavenencias del enfoque de las capacidades con el utilitarismo, y entre ellas la que acabamos de destacar, no son exclusivas de éste, sino que forman parte de una controversia general de la filosofía política iniciada a partir de la Teoría de la Justicia de John Rawls. En este sentido, puede consultarse, GARGARELA, R.: *Las teorías de la Justicia después de Rawls: un breve manual de filosofía política*, Paidós, Barcelona, 1999, pp. 77-78.

<sup>20</sup> SEN, A.: “¿Igualdad de qué?”, MURRIN, M. (Ed.): *Libertad, Igualdad y Derecho. Las Conferencias Tanner sobre Filosofía Moral*, Ariel, Barcelona, 1988, pp. 136-154.

<sup>21</sup> NUSSBAUM, Martha: “Las capacidades como Derechos Fundamentales: Sen y la justicia social”, En: *Ética, Bioética y Desarrollo: el hombre como ser dependiente*, 2004, pp. 161-179.

efectiva de las personas para llevar a cabo sus planes de vida que admiten los tradicionales sistemas de medición del Desarrollo Humano. Al basarse principalmente en el indicador del PNB *per cápita* que trata de manera agregada datos sobre bienes heterogéneos como la libertad, la igualdad, la salud o la educación, se estaría camuflando la distribución real de la riqueza, ya que los datos obtenidos sobre cada uno de estos bienes, al ser medidos en conjunto, se compensarían entre sí. Por otra parte, la denuncia a la consideración estrictamente económica del bienestar estriba en su instrumentalización del ser humano, por no considerar a las personas como fines en sí mismos, sino como medios para conseguir objetivos de crecimiento general (medio) de la población<sup>22</sup>.

En conclusión, la lista de Capacidades tiene, entre otros objetivos, la pretensión de permitir comparaciones de la calidad de vida de las personas en las diferentes naciones, suplantando las mediciones estándar de la calidad de vida como el PNB *per cápita* y la utilidad, pero se enmarca en un objetivo más ambicioso, el de *“avanzar más allá de un uso meramente comparativo de las capacidades hacia la construcción de una propuesta normativa como parte de una teoría de la justicia”*<sup>23</sup>. Es este aspecto normativo el que resulta relevante para este trabajo. En cuanto al multidisciplinar caudal teórico desarrollado por ambos autores (sobre todo por Sen desde las filas de la Economía) con el objetivo de presentar un modelo alternativo de medición del bienestar y formular un concepto de desarrollo humano más acorde a la noción de capacidades, tendremos que dejarlo a un lado para continuar por nuestra “senda filosófica”, ahora solamente de la mano de Nussbaum.

Habiendo ya arribado a este punto, podemos avanzar algo más con el fin de observar que el enfrentamiento de Nussbaum a los enfoques utilitaristas desemboca en un terreno filosóficamente más frondoso que el de Sen. La pluralidad de componentes que hacen que una vida sea digna de ser vivida, no solo se verá reflejada en su lista de Capacidades Humanas Centrales, también es uno de los fundamentos que inspira su propuesta de incorporar el pensamiento literario a la teoría ética gracias

---

<sup>22</sup> *Op. Cit.*, p. 161.

<sup>23</sup> NUSSBAUM, M.: *Las mujeres y el desarrollo humano: el enfoque de las capacidades*, Herder, Barcelona, 2002, p. 34.



a su idoneidad para mostrar la “*asombrosa complejidad*” que caracteriza la vida de las personas<sup>24</sup>.

En su obra *Justicia Poética*, Nussbaum se enfrenta a los fundamentos básicos de los enfoques utilitaristas y de la teoría de la elección racional mediante un análisis (a caballo entre la Teoría ética y la literaria) de la obra *Tiempos difíciles* de Charles Dickens, poniendo a uno de sus personajes principales como ejemplo literario de la mentalidad utilitarista. Este aspecto de la obra de Nussbaum será abordado posteriormente, ya que en este recurso subyace además una propuesta más profunda que nos exhorta a abandonar el temor a alejarnos del puro racionalismo e incursionar en el mundo de las emociones. Por el momento, debemos conformarnos con una cita que adelanta, no solo la riqueza de su análisis, sino también su belleza humana y estética;

“...el libro (refiriéndose a *Tiempos difíciles*) revela, por su resolución de ver solo lo que entra en los cálculos utilitaristas, que la mente económica es ciega: ciega a la riqueza cualitativa del mundo perceptible, a la individualidad de las personas, a sus honduras interiores, a sus esperanzas, amores y temores; ciega a lo que es vivir una vida humana y tratar de infundirle sentido humano. Ciega, ante todo, al hecho de que la vida humana es algo misterioso y extremadamente complejo, algo que exige ser abordado con facultades mentales y recursos lingüísticos que sean adecuados para la expresión de esa complejidad. En nombre de la ciencia se renuncia a un asombro esclarecedor e inspirador de una ciencia más profunda”<sup>25</sup>.

En conclusión, podemos afirmar que nuestro análisis no se centrará en el enfoque las capacidades en sí mismo, por lo que ni las divergencias entre los enfoques de Nussbaum y Sen ni la reformulación de ciertos aspectos de la obra de Rawls por parte de Nussbaum, serán abordadas en este trabajo. No obstante, quién se enfrente a esta tarea deberá tener en cuenta que muchas de sus divergencias deben estudiarse a sabiendas de que, si bien se tocan en muchos ámbitos, sus propuestas transitan por terrenos epistemológicos diferentes. El aparato teórico al que recurre

---

<sup>24</sup> Como veremos más adelante, esta última crítica atraviesa el conjunto de la obra de Nussbaum y es una constante en su pensamiento que utiliza como arma, no solo frente al utilitarismo, sino frente a enfoques de análisis económico del derecho que están en pleno auge, tales como las de Richard Posner, a quien, por cierto, dedica uno de sus libros como una especie de guiño de amorosa ironía.

<sup>25</sup> NUSSBAUM, M.: *Justicia Poética: la imaginación literaria y la vida pública*. Andrés Bello, Santiago de Chile, 1995, p. 56.

Nussbaum para la fundamentación de su lista de Capacidades Centrales proviene de la filosofía neoaristotélica y, a diferencia del economista indio (y también de Rawls), Nussbaum hace depender su ambiciosa lista de capacidades de una serie de intuiciones morales sobre las que pivota el conjunto de su obra. Por tanto, si bien el análisis que comenzará a cobrar forma a continuación abandona en cierta forma la contribución del enfoque de las capacidades a la teoría de la justicia, pienso que no deja de ser un buen punto de partida para comprenderlo de manera más completa y coherente dentro de globalidad de su pensamiento.

### ***3. La lista de capacidades de Martha Nussbaum. En búsqueda de la universalidad sin metafísica***

El en términos generales, el enfoque de las capacidades de Nussbaum se apoya en la convicción de que *“las normas universales de la capacidad humana deberían ser centrales para los fines políticos, al considerar los principios políticos básicos que pueden brindar la fundamentación para un conjunto de garantías constitucionales en todas las naciones”*<sup>26</sup>. Así pues, su lista de capacidades pretende erigirse como una fórmula de principios políticos mínimos de carácter liberal susceptible de aplicación transcultural, sin por ello renunciar a la pluralidad que exige la tolerancia con las diferentes concepciones de vida buena presentes en una sociedad.

La idea que Nussbaum pretende trasmitirnos es la de una lista que funcione como parámetro de medida de la justicia en términos globales. Gracias a su (aparente) independencia de visión metafísica alguna, sus principios serían susceptibles de atraer adeptos que mantengan diferentes y hasta contradictorias nociones de bien y, de allí, su potencial para ser objeto de un consenso solapado transcultural de tipo rawlsiano; *“por consenso traslapado entiendo lo mismo que Rawls: que la gente se adhiera a esta concepción como el centro moral independiente de una concepción política sin aceptar ninguna visión metafísica del mundo en particular, ninguna ética*

---

<sup>26</sup> NUSSBAUM, M.: *Las mujeres y el desarrollo humano: el enfoque de las capacidades*, Herder, Barcelona, 2002, p. 120.

*comprehensiva o religiosa, como tampoco ninguna visión de la persona o de la naturaleza humana*”<sup>27</sup>.

La sospecha que comienza a desplegarse ante nuestros ojos proviene de que las intuiciones de Nussbaum no acaban en el principio kantiano de tratar a cada ser humano como fin en sí mismo, sino que, nutriéndose de una pluralidad de tradiciones filosóficas, expande las exigencias morales más allá de la noción de dignidad, al determinar una serie de valores heterogéneos (aquellos que su lista de capacidades cristaliza) como indispensables para el desarrollo de cualquier vida humana. No obstante, frente a su insistencia en que éstos se erigen como guía ética general que deja abierta su concreción en función de la elección individual, no tardaremos en cuestionarnos algunas de las posibles contradicciones de tan ambiciosa adscripción.

Como ya hemos adelantado más arriba, el enfoque de las capacidades parte de la convicción de que todo ser humano tiene unas características comunes que deberían protegerse y, basándose en esto, las instituciones políticas deberían garantizar las capacidades básicas para ello (Véase Anexo II). Dicha idea, que se alimenta de la concepción aristotélica de la virtud, parte de una intuición inicial que considera que es posible determinar una serie de bienes imprescindibles para el desarrollo de una vida plenamente humana sin recurrir a una concepción extramundana y general del bien<sup>28</sup>.

La convicción de que una vida que carezca de tales elementos se vería tan degradada, atrofiada y mutilada que resultaría incompatible con la dignidad, proviene, en última instancia, de una “*intuición reflexiva independiente*”<sup>29</sup> que nos indica que existe un concepto de bien (o mejor dicho, bienes) anteriores a cualquier proyecto político que, una vez identificados (luego veremos de qué modo), no solo servirán como medida de rasero de la justicia universal, sino que además podrán guiarnos en la reflexión (constante, abierta y concreta) sobre la justicia global.

Es cierto que afirmar que existen unas esferas de la virtud identificables, lo que se traduce en la necesidad de garantizar unos elementos mínimos como condición

---

<sup>27</sup> *Op. Cit.*, p. 118.

<sup>28</sup> *Op. Cit.*, p. 127.

<sup>29</sup> NUSSBAUM, M.: *Las fronteras de la justicia: consideraciones sobre la exclusión*, Paidós, Barcelona, 2007, p. 278.

material imprescindible que permita a las personas elegir y desarrollar libremente su plan de vida individual, podría suponer dotar *a priori* de contenido a la justicia. En principio, y a pesar de sus intentos por resaltar que su enfoque se erige como una concepción no comprensiva de la vida buena, pudiera parecer que las intuiciones subyacentes a su propuesta van más allá de lo deseable en una teoría pretendidamente no metafísica. Sin embargo, como veremos más adelante, Nussbaum se esfuerza por hacernos ver que se trata de una intuición no revelada, que no se apoya sobre teoría metafísica o teológica alguna, sino en una constatación empírica de la realidad que los individuos interpretan y evalúan por sí mismos. Pero aun así, deberíamos estar atentos al origen y la justificación de los universales de Nussbaum.

Por otra parte, observamos que la lista se presenta con un gran nivel de abstracción y generalidad y *“aunque logra de alguna manera encontrar un índice de capacidades sobre el que discutir transculturalmente, lo hace corriendo el riesgo de adscribirse a una teoría del bien de manera explícita o implícita. Concretamente, la lista presenta problemas de determinación conceptual, mezclando esferas diferentes de las relaciones humanas y sin poder escindirse de la idea de que son respuestas a unos determinados parámetros culturales, sociales, históricos y políticos”*<sup>30</sup>. Lo cierto es que, como filósofa neoaristotélica autoproclamada, no nos niega su adscripción a una teoría normativa del bien. Sin embargo, para comprender en qué punto su invitación a suscribir unos criterios universalmente válidos puede ser discutible (al menos sobre los elementos que queremos resaltar en este trabajo) debemos avanzar un paso más en nuestra exposición.

En las siguientes páginas trataremos de traer a colación algunos elementos del aristotelismo que sigue inspirando su concepción de las capacidades, con el fin de arrojar cierta luz sobre la composición del universalismo nussbaumiano. Una vez más, veremos que la tarea posmetafísica de limar asperezas entre moral y vida buena a la medida de nuestras posibilidades cognitivas correrá con el riesgo de equilibrar la balanza hacia uno u otro extremo. En este juego, puede que la balanza de Nussbaum se haya inclinado cada vez más del lado de un universalismo demasiado

---

<sup>30</sup> RIBOTTA, S: “Igualdad de qué”, *Las desigualdades económicas en las teorías de la justicia: pobreza, redistribución y justicia social*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2010, p. 206.

omnicomprendivo, pero sin renunciar al interés aristotélico por lo concreto que le daría un cierto aire fresco a su propuesta.



## Segunda Parte

### 1. *Nociones previas*

En líneas generales podemos afirmar que la lista de la capacidad de Nussbaum se sostiene a partir de una identificación general de los componentes fundamentales para cualquier vida humana que admite pluralidad de especificaciones y realizaciones según el contexto y que deja espacio para la elección individual dentro de cada una de esas esferas. Dichas categorías representativas de lo importante para la vida humana, que se materializan en *Las diez esferas constitutivas o circunstancias comunes a cualquier ser humano* (Véase Anexo I), se corresponden, a su vez, con los objetivos políticos plasmados en su lista de *Capacidades Humanas Centrales* (Véase Anexo II). Esta última, por tanto, estaría avocada a exhortar a los gobiernos de cualquier lugar del planeta a proteger los bienes esenciales identificados por Nussbaum y, plasmados en su primera lista.

Esta correspondencia nos ayuda a ver que la lista de capacidades de Nussbaum proviene de una reflexión antropológica profunda sobre aquello que se considera esencial para el desarrollo de cualquier vida humana y nos acerca cada vez más a los interrogantes que este trabajo pretende sacar a luz: ¿por qué podemos afirmar que dichos bienes y no otros o porqué todos ellos y no solo algunos, son los esenciales para cualquier vida humana digna? ¿De qué manera una propuesta como ésta es compatible con la pluralidad, a la vez que se erige como un mínimo moral universalmente exigible? Aunque no podremos contestar de manera definitiva a todos estos interrogantes, su exposición nos ayudará a ir clarificando nuestro objetivo.

El propio Aristóteles se afanó por identificar una serie de esferas de la experiencia humana que aparentemente estarían presentes en cualquier tradición y cultura, las cuales se corresponderían con una virtud determinada. Comencemos pues por afirmar que, retomando a Aristóteles la tarea ética tiene, según Nussbaum, dos etapas indagatorias. En primer lugar, se ocupa de demarcar las esferas de elección de la experiencia humana y, en segundo lugar, de investigar lo que sería una elección correcta de acuerdo a dichas esferas en relación a un caso particular o a un

determinado contexto<sup>31</sup>. Esto supondría que si bien la buena elección (la correcta) es relativa al contexto (está determinada culturalmente), cualquier elección podría ser reconducida a una de estas esferas de la “experiencia humana” que resumen las características identificativas de nuestra humanidad, independientemente de que puedan ser distintamente experimentadas según la adscripción cultural de cada cual<sup>32</sup>.

Si su teoría se define como una “*Teoría densa y vaga del bien*”; “densa” (*thick*) porque no renuncia a la universalidad y “vaga” (*vague*) porque es particularmente atenta a la pluralidad al aceptar múltiples realizaciones contextuales<sup>33</sup>; debemos dedicarnos ahora a analizar de qué manera se produce esta simbiosis entre las reglas universales y la particularidad de lo concreto trazando, en dicha búsqueda, un mapa que nos ayude a cuestionar de qué manera se realiza la selección de los juicios universales en el enfoque de Nussbaum.

Expresado de manera alegórica, los interrogantes planteados más arriba nos llevarán a cuestionarnos si el “juego” entre lo universal y lo concreto que propone nuestra autora está realmente equilibrado. Éste comienza lanzando al centro la pregunta ¿cómo debería vivir el ser humano?, pero el recorrido de extremo a extremo del campo es asimétrico; las “líneas de meta” acortan nuestra carrera a la simple pregunta de la elección (de la vida buena) y las “líneas de banda” alargan nuestro camino indagatorio hasta la legitimidad de los universales planteados. En los vértices confluyen nuestras dudas: achican la distancia de este campo inmenso a la vez que nos plantean una encrucijada que, a lo mejor, puede resolverse (entre otras estrategias posibles), mediante la cooperación comunicativa de todos los “jugadores” implicados en la “jugada”.

Si prestáramos atención a la evolución diacrónica de la obra de Nussbaum, se observaría que el centro de gravedad de su teoría ética se ha ido desplazando desde las nociones comúnmente llamadas de “vida buena” (cuestiones éticas en sentido estricto) hacia cuestiones más estrechamente relacionadas con la “moral” (más

---

<sup>31</sup> NUSSBAUM, M.: “Virtudes no relativas: un enfoque aristotélico”, NUSSBAUM, M. y SEN, A. (Comp.): *La Calidad de vida*, FCE, México, 1993, p. 325.

<sup>32</sup> *Op. Cit.*, pp. 333-345.

<sup>33</sup> NUSSBAUM, M.: “Human Functioning and social Justice: In defense of Aristotelian essentialism”, *Political Theory*, n.º 2, pp. 214-215 En este artículo se explica clara y resumidamente la conexión entre el enfoque de las capacidades y la concepción aristotélica (esencialista) de los bienes humanos. Resulta interesante para obtener una visión más o menos general de la obra de Nussbaum.



relacionada con nuestro concepto de justicia)<sup>34</sup>. Ahora bien, esta mutación no es ni clara ni lineal: al contrastar los textos más recientes con los más antiguos, notamos claramente un mayor interés por las nociones de justicia universal y una transformación en lo que al tratamiento de las cuestiones de vida buena respecta. No obstante, si bien estas últimas, con el diseño actual del enfoque de las capacidades han quedado arrojadas por la categoría de funcionamientos, todavía parece flotar sobre sus escritos un cierto cáliz holístico y omnicomprendivo (desplazado ahora su núcleo al terreno de la justicia) que promueve la descripción de vida humana y sus necesidades como una “realidad” observable que podría condicionar a priori nuestro debate<sup>35</sup>.

En el epígrafe siguiente, veremos que aunque la propuesta de Nussbaum está guiada por una profunda búsqueda de lo concreto, ésta se realizará guiada por otro fin mayor: ordenar las “observaciones” y creencias comunes con el fin de resaltar aquello compartido por todas las culturas; aquellas características que nos identifican como seres humanos. Creo que este interés apenas esbozado en sus primeros textos, va cobrando mayor importancia con el tiempo, redoblando su atención por cuestiones de justicia sin abandonar las nociones teóricas que antes servían para su proyecto ético. Como se indicó más arriba, sería interesante poder observar hasta qué punto ese fin mayor influye a la hora de determinar (y de qué modo) nuestras nociones de bien público y, también, ver si este aparente apriorismo y objetivismo en la respuesta nussbaumiana a la pregunta “cómo debería vivir el ser humano” se permeabiliza de

---

<sup>34</sup> Por citar algunos artículos donde queda patente que la perspectiva de Nussbaum, a partir de la honesta incorporación de las críticas de sus colegas, le ha llevado a ir matizando sus postura, puede verse: NUSSBAUM, M.: *El conocimiento del amor: ensayos sobre filosofía y literatura*, A. Machado Libros/Mínimo Tránsito, Madrid, 2005, p. 270. En la nota final al capítulo donde proclama la facultad de la percepción como fundamental para la toma de decisiones éticas a partir del análisis de *La Copa Dorada* de Henry James, confiesa los cambios que las críticas de Hilary Putnam sobre la moralidad de la percepción supusieron en sus posteriores análisis (algunos de esos incorporados en el mismo libro). También en: NELSON, E: “From Primary Goods to Capabilities: Distributive Justice and the Problem of Neutrality”, *Political Theory*, n.º 1, 2008, pp. 94-95 y 102. Este análisis pone de manifiesto que el giro “rawlsiano” experimentado en su concepción actual del enfoque de las capacidades, aunque deja atrás, en cierta forma, la vocación prístina de promover una cierta forma de florecimiento humano, arrastra todavía algunas incoherencias incompatibles con una concepción liberal como la propuesta más recientemente que llevan a cuestionar la falta de neutralidad de su propuesta. El mero hecho de formular una lista estaría excluyendo el resto de ideas sobre la vida buena que no están contenidas en ella.

<sup>35</sup> Los términos tan tajantes con los que parece, en ocasiones, hacernos ver aquello que los seres humanos necesitan en cualquier caso para vivir una vida plenamente humana se aprecian aun en sus obras más recientes. De hecho, aparentemente esta descripción proviene de una noción básica de la dignidad humana, pero ésta es mucho más precisa y robusta. Véase, por ejemplo: NUSSBAUM, M.: *Las fronteras de la justicia: consideraciones sobre la exclusión*, Paidós, Barcelona, 2007, pp. 277-280.

alguna forma en las esferas de elección individual, pero reitero que esta última cuestión no podremos abordarla aquí de manera directa.

## **2. Las reglas generales y su relación con lo particular**

### **2.1. Una deliberación antropocéntrica para “salvar las apariencias”**

Si en todo paradigma ético nos encontramos con la tradicional tensión entre *logos* y *ethos*, en el caso de las aproximaciones aristotélicas encontramos un especial interés por las contingencias locales que pretende recuperar ese compromiso abandonado por los procedimentalismos de tipo kantiano de tomar en cuenta seriamente las particularidades de cada comunidad de pertenencia. Sin embargo, en la versión nussbaumiana, el procedimiento aristotélico no renuncia al objetivo de buscar unas nociones universales de bien sino que *“nos pide que seamos respetuosos con la diferencia; pero también nos enseña a buscar una respuesta consistente y compatible a la pregunta “¿Cómo vivir?, una respuesta que capture lo que hay de más profundo y más básico, incluso cuando, para tal fin, tenga que renunciar a otras cosas (...) su flexibilidad se caracteriza por un compromiso profundo por llegar a algún sitio”*<sup>36</sup>.

Hemos adelantado más arriba que Nussbaum desarrolla su lista sobre las esferas esenciales de la vida humana bajo la convicción de que cualquier vida desprovista de las mismas se consideraría como tan carente de humanidad, tan degradada, que no merecería la pena de ser vivida<sup>37</sup>. A pesar de esta afirmación, el compromiso con la pluralidad del enfoque aristotélico seguido por Nussbaum, supone asumir que *“sin una conciencia sensible al hecho de que estamos hablando de algo que se experimenta de manera diferente en distintos contextos, no podemos, a pesar*

---

<sup>36</sup> NUSSBAUM, M.: *El conocimiento del amor: ensayos sobre filosofía y literatura*, A. Machado Libros/Mínimo Tránsito, Madrid, 2005, p. 68.

<sup>37</sup> NUSSBAUM, M.: “Human Functioning and social Justice: In defense of Aristotelian essentialism”, *Political Theory*, n.º 2, p. 223.

*de todo, identificar ciertas características de nuestra humanidad común (...) a partir de las cuales puede proseguir nuestro debate”<sup>38</sup>.*

Además, hemos adelantado que Nussbaum propone esta identificación de aquello que merece la vida para vida humana, no ya como correspondencia a una realidad extrahumana y superior, sino mediante el ejercicio imaginativo y reflexivo que separe aquello imprescindible de lo trivial; lo indispensable de aquello que pudiera resultar superficial<sup>39</sup>. Debido a que las esferas de la experiencia básica identificadas por Aristóteles no se reconocen como una realidad no interpretada, sino en base a “*muchas relaciones conocidas y muchas coincidencias*” entre las sociedades humanas, esta búsqueda se presenta como un ejercicio antropológico<sup>40</sup>.

Antes de continuar con el centro de nuestro análisis, sería necesario decir algo más acerca del origen antropocéntrico de tales universales, y de qué manera esta concepción es sensible a la pluralidad contextual. Lo que nos interesa observar del enfoque aristotélico retomado por Nussbaum (dado que no podemos estudiarlo en su profundidad) es, concretamente, la función que tienen las reglas generales como guía en el ejercicio reflexivo en torno los valores<sup>41</sup>.

### ***2.1.1. Nada más allá de las apariencias***

Es de sobra conocido el enfrentamiento que plantea la filosofía aristotélica a la confianza platónica en poder alcanzar un saber supremo e inmutable de una realidad concebida como reflejo de modelos ideales y cognoscibles de manera extramundana (*téchne*). Por eso, quisiera referirme aquí a que la posibilidad de conocimiento al modo aristotélico retomado por Nussbaum se mueve dentro la experiencia humana

---

<sup>38</sup> NUSSBAUM, M.: “Virtudes no relativas: un enfoque aristotélico”, NUSSBAUM, M. y SEN, A. (Comp.): *La Calidad de vida*, FCE, México, 1993, p. 344.

<sup>39</sup> NUSSBAUM, M.: *El conocimiento del amor: ensayos sobre filosofía y literatura*, A. Machado Libros/Mínimo Tránsito, Madrid, 2005, p. 64.

<sup>40</sup> NUSSBAUM, M.: “Virtudes no relativas: un enfoque aristotélico”, NUSSBAUM, M. y SEN, A. (Comp.): *La Calidad de vida*, FCE, México, 1993, p. 344.

<sup>41</sup> Teniendo en cuenta que en la fase en la que Nussbaum desarrolla estos puntos, no hay todavía una clara diferenciación entre ética y moral como la que podemos ver actualmente en el enfoque de las capacidades, no se sabe muy bien cuándo éstas se refieren a reglas guía de la elección individual o a reglas guías para la vida pública (dicha simbiosis es coherente con su aristotelismo prístino que no diferencia claramente lo público de lo privado).

real, limitando su búsqueda a aquello que podemos conocer en virtud de nuestras propias limitaciones cognitivas<sup>42</sup>.

La renuncia a la posibilidad de conocer una verdad en correspondencia con la realidad supone, por tanto, abandonar la persecución de unos valores concebidos como “buenos en sí mismos” y aceptar la más humilde empresa de indagar aquello que es bueno para nuestra vida como seres humanos. Así pues, el método idóneo para llegar a la elección correcta, no se basa en la comprensión sistemática y deductiva de la realidad (*episteme*), sino en la sabiduría práctica (*phronesis*). A sabiendas de que la realidad se presenta ante nosotros de manera confusa, caótica e incommensurable, para obtener la respuesta correcta sobre aquello que es “bueno para nosotros” se debe proceder de manera “prudente”, con el fin de analizar todos los casos relevantes en virtud de las situaciones humanas, reales y concretas<sup>43</sup>.

El método retomado por Nussbaum se centra entonces en la evaluación de fenómenos humanos concretos o apariencias (*phainómena*), basando su deliberación ética en una cuidadosa ordenación de las prácticas y opiniones comunes de la comunidad que se presentan ante sí de manera desordenada y caótica. El filósofo aristotélico no pretende más, lo que no es poco, que abocarse a “salvar las apariencias” y para ello requiere de una capacidad especial, la prudencia, que es la virtud de un filósofo comprometido con la complejidad de la realidad a la que se enfrenta<sup>44</sup>.

Para operar de este modo, debemos aceptar cierto abismo, debemos estar abiertos a la improvisación y a la sorpresa: la prudencia no es *episteme*, no da la seguridad de un saber deducido de unos universales eternos, sino que nos permite orientarnos perceptivamente en el rico universo de los particulares guiados por unas reglas previas, las cuales, sin embargo, no poseen la autoridad última y prístina para valorar las decisiones particulares. La prudencia nos orienta sobre las contingencias

---

<sup>42</sup> GARCIA CASTILLO, P.: “Martha C. Nussbaum: La fragilidad del bien”, *Azafea*, n.º 6, 2004, p. 254.

<sup>43</sup> Vid. NUSSBAUM, M.: *La fragilidad del bien: fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*, La balsa de la Medusa, Madrid, 2004, pp. 373-397. También Vid. NUSSBAUM, M.: “Virtudes no relativas: un enfoque aristotélico”, NUSSBAUM, M. y SEN, A. (Comp.): *La Calidad de vida*, FCE, México, 1993.

<sup>44</sup> NUSSBAUM, M.: *La fragilidad del bien: fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*, La balsa de la Medusa, Madrid, 2004, pp. 315-339.

particulares del caso concreto y hace que pueda modificarse la regla si no es correcta en virtud de cada situación concreta<sup>45</sup>.

Así pues, el aristotélico prudente debe comenzar por preguntarse por aquellos componentes que son valiosos para la vida humana en relación con su realidad inmediata: no renuncia a la búsqueda de la verdad, pero acepta que ésta solo puede encontrarse en el interior de nuestras creencias, nuestras afirmaciones y prácticas cotidianas. Por tanto, si establecer los *phainómena* no significa buscar hechos más allá de nuestras posibilidades humanas, sino rastrearlos en nuestras propias prácticas y estructuras discursivas, la búsqueda del conocimiento (el ético incluido) se limita a aquello que ha penetrado en nuestro discurso social y nuestra realidad a través de las prácticas comunes y las relaciones sociales desarrolladas en una comunidad<sup>46</sup>.

En este punto, creo que es importante hacer algunas matizaciones respecto al uso del término *phainómena* por parte de nuestra autora. Tras la lectura de ciertos pasajes de *La fragilidad del Bien*, no queda del todo claro si los *phainómena* se componen de observaciones, de opiniones o bien de ambas cosas. Creo que poder definir esto es importante porque no sería lo mismo “salvar” unas apariencias entendidas como realidad empírica objetiva que salvar aquellas opiniones que consideramos más correctas, o dicho de otro modo, susceptibles de universalización. Aparentemente, Nussbaum entiende el concepto como opiniones comunes contrapuestas y ambivalentes presentes en una comunidad, pero si esto es así, resulta extraño que, como Aristóteles, nuestra autora confíe tanto en la posibilidad de extraer esas apariencias por sí misma y además, que obtenga las conclusiones no solo de una comunidad determinada (la propia comunidad de pertenencia) sino que amplíe su capacidad de conocer estas apariencias a una comunidad global<sup>47</sup>.

---

<sup>45</sup> NUSSBAUM, M.: *La fragilidad del bien: fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*, La balsa de la Medusa, Madrid, 2004, p. 384.

<sup>46</sup> *Op. Cit.*, p. 318.

<sup>47</sup> Vid. NUSSBAUM, M.: *La fragilidad del bien: fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*, La balsa de la Medusa, Madrid, 2004, p. 320. Nussbaum suscribe la interpretación los *phainómena* como un concepto “laxo” de experiencia que incluye los modos en que el observador interpreta su mundo y la forma en que el mundo es interpretado por éste (interpretación basada en el filósofo americano G. Owen). Tabién, Vid. NUSSBAUM, M.: “Human Functioning and social Justice: In defense of Aristotelian essentialism”, *Political Theory*, nº 2, p. 215. Nussbaum confía en que la base de tales elementos esenciales para la vida humana se deducen del examen de las diferentes comprensiones del bien en diferentes sociedades y momentos históricos; los mitos, las historias literarias nos muestran cómo en las tradiciones más diversas se le ha otorgado importancia a ciertos bienes que parecen erigirse como indispensables para cualquier vida humana.

Aunque no pretendo entrar a analizar si el término *phainómena* que Nussbaum recupera de Aristóteles equivale a “opiniones comunes” o también a “hechos observados”, existe alguna opinión crítica que considera que Nussbaum confunde el término *endoxa* (entendido como opiniones comunes) con el término *phainómena* (entendido como hechos observados). Esta opinión, sugiere que la idea de “salvar las apariencias” no es un método discursivo y que, más que a un proceso dialéctico por el cual el filósofo se dispondría a “salvar” aquellas que lo merezcan, constituye un principio (un punto de partida) de la investigación científica conducente a la ordenación de una serie de observaciones empíricas sobre la realidad, ante las cuales el filósofo debe intervenir lo menos posible<sup>48</sup>.

En consecuencia, según esta interpretación, el método propuesto por Nussbaum a partir de esta incorrecta lectura de Aristóteles supondría que, para realizar ese filtro sobre “aquello que merece la pena” a partir de la complejidad de los particulares que se presentan de manera confusa, el objeto de la elección se estaría llevando a cabo por un sujeto reflexivo aislado (filósofo) en un momento previo a la deliberación, “*c’est cette activité fabricatrice kantienne que l’on retrouve aussi chez Nussbaum, toujours sous la bannière aristotélicienne (...) pour ne pas se prendre dans ces filets kantien de la raison, s’est peut-être concentrée sur ce qui semblait être à l’abri de cette raison, un exercice que devient peut être kantien, malgré tout*”<sup>49</sup>.

No creo que estemos en condiciones de saber si esta acusación tiene algo de cierto, pero hay algo que no podemos dejar de resaltar. Si Nussbaum renuncia con Aristóteles a la “certeza” cognitiva del mundo ideal, aceptado el riesgo de afirmar que existe en conflicto moral al que tenemos que enfrentarnos con nuestras herramientas humanas, no nos dice mucho (hasta el momento) acerca de cómo el conocimiento práctico nos ayuda a resolver los valores en conflicto<sup>50</sup>.

---

<sup>48</sup> GIROUX, A.: “Le Libéralisme Américain et les anciens: les erreurs en mineure de Martha Nussbaum”, *Revue de philosophie ancienne*, nº.1, 2003.

<sup>49</sup> “Es esta actividad artificial kantiana que encontramos también en Nussbaum, siempre bajo el estandarte aristotélico (...) que por no dejarse seducir por la razón kantiana, se concentra quizás en aquello que parece estar a salvo de dicha razón, ejercicio que, a pesar de todo, acaba siendo (también) kantiano” [La traducción es mía]. GIROUX, A.: “Le Libéralisme Américain et les anciens: les erreurs en mineure de Martha Nussbaum”, *Revue de philosophie ancienne*, nº.1, 2003, p. 129.

<sup>50</sup> WOODRUFF, P.B.: “The fragility of goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy by Martha C. Nussbaum”, *Philosophy and Phenomenological Research*, nº. 1, 1989, pp. 205-210. Este comentario al libro que lleva el título del artículo, plantea que sería deseable que Nussbaum desarrollara más la cuestión de los conflictos morales, algo que Nussbaum hace, fundamentalmente en

### 2.1.2. *La regla general en lo concreto*

A pesar de lo dicho los últimos párrafos y, asumiendo que es posible salvar aquellas apariencias consideradas más acertadas, deberíamos preguntarnos si contamos con algún instrumento o regla que nos ayude a decidir qué apariencias rescataremos como válidas y cuáles rechazaremos en caso de conflicto. Dado que Nussbaum acepta que nuestras reflexiones éticas se puedan guiar por reglas generales, sería necesario aclarar algo más acerca de qué valor tienen estas reglas sobre nuestras elecciones y si, en todo caso, éstas son posteriores o anteriores a las descripciones concretas de la realidad.

En virtud del principio básico de no contradicción, resulta imperativo tener que decidir qué apariencias conservar y cuáles rechazar, y a cuáles cabe atribuirles prioridad y verdad, ya que *“únicamente podemos obtener la verdad dentro del círculo de las apariencias, porque solo en él podemos comunicar, y fuera de él no nos es posible siquiera referir”*<sup>51</sup>. Nussbaum señala que es mediante la observación, la reflexión y la deliberación sobre lo particular de cada caso concreto que podemos formar juicios y reglas generales que a su vez podrán guiarnos en nuestras reflexiones futuras; será tras la observación de los *phainómena* que el filósofo sagaz deberá ordenar las evidencias de manera coherente para extraer conclusiones, las cuales servirán de precedente para la resolución de nuevos casos en circunstancias similares.

Es cierto que el principio de no contradicción es un *a priori* del procedimiento de deliberación aristotélico (y no exclusivo de éste), pero lo es *“si por tal se entiende que es básico y no revisable en relación a determinado cuerpo de conocimientos. Incluso es a priori en un sentido más fuerte: es tan básico que no puede en absoluto defenderse, explicarse o cuestionarse significativamente en el marco de las apariencias, es decir, en el seno de las vidas y las prácticas de los seres humanos. Pero no lo es, en cambio, si se interpreta que su validez puede conocerse*

---

*El conocimiento del amor*, editado por primera vez solo un año después de la publicación de este comentario.

<sup>51</sup> NUSSBAUM, M.: *La fragilidad del bien: fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*, La balsa de la Medusa, Madrid, 2004, p. 318.

*independientemente de toda experiencia, toda forma de vida y todo sistema conceptual*”<sup>52</sup>.

Es en este sentido en el que aceptamos que los bienes son inconmensurables pero, en la medida que vamos dando sentido a nuestro mundo y lo comprendemos, somos capaces de identificar ciertos rasgos repetibles, generales, “*nos guiamos cognoscitivamente intentando alcanzar un saber sobre las cosas; al mismo tiempo, nos orientamos moralmente dándonos a nosotros mismos o recibiendo, preceptos y normas articuladas sobre estos elementos repetibles, y moldeando nuestros deseos en consonancia*”. A diferencia del científico platónico, estamos abiertos a la sorpresa, vamos moldeando nuestros deseos y percepciones de manera constante en función de las nuevas situaciones que se nos presentan, porque no damos nada por sentado de antemano<sup>53</sup>.

Por tanto, es a partir de esta posibilidad de ordenación de la experiencia humana habilitada por el principio de no contradicción que aceptamos las reglas generales como necesarias para orientar el desarrollo moral, para dotar de constancia y estabilidad a nuestros juicios y orientarnos en la búsqueda de la verdad. Sin embargo, éstas no se erigen como principios descolgadas de la realidad de las que deducir conclusiones para cada caso concreto, sino que *son posteriores a las descripciones concretas (...) y “solo poseen autoridad en la medida en la que son correctas; pero solo lo son en cuanto no yerran respecto a los casos particulares*<sup>54</sup>”. El orden surge del caos de la pluralidad de nuestras evidencias, pero es también una evidencia el deseo de encontrar cierto orden (coherencia).

Para ser más precisos, en esta difícil relación entre universal-concreto, la prioridad de lo particular “*es y no es previa a la regla general*”. Para captar esta afirmación es necesario señalar la diferencia que hace Nussbaum entre el término “general” y “universal”, considerando que la respuesta o elección válida, sin bien no tiene que ser general (entiéndase en oposición a lo concreto), puede compatibilizar su universalidad con la concreción: la respuesta universalmente válida es aquella susceptible de responder a todos los casos que presenten rasgos similares, pudiendo

---

<sup>52</sup> *Op. Cit.*, pp. 332 y 333.

<sup>53</sup> *Op. Cit.*, p. 382.

<sup>54</sup> *Op. Cit.*, p. 385.



albergar a su vez, casos que difícil, pero posiblemente, puedan repetirse en un contexto diferente.

Una vez tomada, la decisión correcta; es decir, aquella sensible a las condiciones contextuales; su corrección no se limita “*relativamente a o dentro de un contexto determinado*”, sino que se transforma en “*objetivamente correcta en cualquier punto del mundo humano*” para cualquier caso que presente las mismas características<sup>55</sup> y, por ello, es a la vez, universal. Sin embargo, los juicios de la experiencia del agente deben corregir los juicios generales y el análisis general debe presentarse solo a grandes rasgos y nunca como la última palabra, “*lo general, si no se elabora en una imagen concreta, es oscuro e incommunicable; pero si una imagen y descripción concreta no contuviera términos generales sería inarticulada, disparatada incluso*”<sup>56</sup>.

## **2.2.La potestad prudencial del filósofo**

Llegado este punto, es necesario aclarar que la búsqueda de la verdad aristotélica parte de reconocer que nuestra concepción pre filosófica del mundo puede resultar radicalmente incorrecta, y de allí la necesidad de una reflexión filosófica a la medida de nuestras posibilidades humanas, para salir de aquellas concepciones o creencias erróneas<sup>57</sup>.

Como hemos adelantado más arriba, el filósofo antropocéntrico se enfrenta a la labor de resolver las dificultades (buscar coherencia) que las apariencias presentan ante sí de modo confuso, desordenado y a veces contradictorio, reflejo de nuestras opiniones ambiguas y contrapuestas. Pues bien, para establecer un orden coherente que nos dé una idea de aquello que merece la pena ser “rescatado”, Nussbaum señala que habrá “*que preguntar a los participantes cuáles creen que son las apariencias más profundas e indispensables para vivir. Y una vez realizada esa selección, el procedimiento requiere, o trata de imitar a una especie de juez experto: la persona*

---

<sup>55</sup> NUSSBAUM, M.: *El conocimiento del amor: ensayos sobre filosofía y literatura*, A. Machado Libros/Mínimo Tránsito, Madrid, 2005, p. 135.

<sup>56</sup> *Op. Cit.*, p. 183.

<sup>57</sup> NUSSBAUM, M.: *La fragilidad del bien: fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*, La balsa de la Medusa, Madrid, 2004, p. 317.

*dotada de sabiduría práctica, cuyas documentadas, sensatas y expertas apreciaciones son norma para dar la solución correcta*”<sup>58</sup>.

Por tanto, aunque confiamos en que es solo mediante la percepción de los casos particulares que podemos llegar a tomar una decisión correcta y que las reglas son por sí mismas insuficientes para orientar nuestra elección ética si no tienen en cuenta todos los aspectos relevantes de la complejidad en la que se toman, se les reconoce una clara aunque limitada utilidad *“sirven de orientación en el desarrollo moral: en efecto, quienes no poseen aun la prudencia y el nous necesarios precisan seguir las reglas que resumen los buenos juicios de otros (...) las reglas son necesarias porque no siempre somos buenos jueces; si en verdad actuásemos éticamente como debiéramos, las necesitaríamos en menor medida”*<sup>59</sup>.

En resumen, no existe una respuesta matemática, el filósofo evalúa todas las circunstancias relevantes, su elección es reflexiva y en cierto modo improvisada, porque *“la ley tiene autoridad en la medida que es un sumario de decisiones acertadas”* y lo es en la medida en que se confirme en los casos concretos<sup>60</sup>. Sin embargo, las reglas son necesarias para orientar las elecciones de aquellos que aun no están preparados para hacerlo correctamente; *“facilitan el desarrollo moral, ya que quien aun no ha alcanzado la prudencia y la comprensión necesita seguir reglas que compendian los juicios prudentes de otros”*, debido a que *“la parcialidad y el interés podrían distorsionar nuestro juicio concreto, las reglas nos confieren un alto grado de firmeza y de estabilidad”* para guiar nuestras decisiones concretas<sup>61</sup>.

En última instancia, si no estamos dotados aun de la prudencia necesaria para poder orientar nuestros juicios de este modo, deberíamos limitarnos a seguir las conclusiones (reglas) elaboradas por otros más prudentes que nosotros (los filósofos). Así pues, la concepción aristotélica del bien, consciente de que las apariencias contienen errores que están en constante tensión, confía en que el filósofo virtuoso nos brindará los remedios (argumentos) a veces dolorosos para nuestras propias convicciones (porque pueden ponerla en tela de juicio), remedios que contribuyan a

---

<sup>58</sup> NUSSBAUM, M.: *La terapia del deseo: teoría y práctica en la ética helenística*, Paidós, Barcelona, 2003, p. 94.

<sup>59</sup> NUSSBAUM, M.: *El conocimiento del amor: ensayos sobre filosofía y literatura*, A. Machado Libros/Mínimo Tránsito, Madrid, 2005, p. 144.

<sup>61</sup> *Op. Cit.*, p. 145.

afinar nuestra percepción sobre la realidad al ayudarnos a formular con más claridad nuestras elecciones<sup>62</sup>.

Aunque la decisión será provisional y se adoptará siempre en el seno de un contexto determinado, en última instancia, nos dice Nussbaum, confiaremos en la opinión intuitiva del filósofo (lo mismo que confiamos en el médico) para valorar y reactualizar las apariencias. Aceptamos sus opiniones como normativas, pero no porque éste sea capaz de desvelarnos una realidad trascendental extramundana, sino porque confiamos en su autoridad práctica para “inteligir” unos principios que siempre hemos utilizado, que utilizamos en nuestra vida cotidiana y que se confirman en cada caso en relación con nuestra percepción<sup>63</sup>.

Como empezaremos a ver en el tercer capítulo, la educación ciudadana tendrá el objetivo de enseñaros a ejercitar nuestra prudencia, ayudándonos a clarificar elecciones éticas. Por ello, tenemos que remarcar, a favor de Nussbaum, su voluntad de que la prudencia no constituya un monopolio exclusivo del filósofo, sino que sería posible y deseable que ésta pueda adquirirse. El centro de problema gravitará entonces en ver, por un parte, hasta qué punto dicha clarificación estará orientada a “*afinar*” nuestras elecciones en un determinado sentido considerado previamente como el correcto y, por otra parte, hasta dónde sería legítimo imponer dicho criterio de corrección sin chocar con las nociones de bien de los “discípulos” (o mejor aun, con la de los padres que tiene el derecho de educar a su hijos conforme a sus propias creencias).<sup>64</sup> De hecho, señala Nussbaum, “*los adultos entrenados en la práctica de las virtudes apuntan ya a algún blanco, lo que falta, al parecer, es una visión clara del blanco, una articulación de la eudaimonía, nuestro fin común, en sus partes componentes. Las lecciones de filosofía contribuyen a esta articulación de las partes y sus interrelaciones*”, es decir, a aumentar nuestra capacidad de acertar en el “blanco” correcto con nuestra elección<sup>65</sup>.

---

<sup>62</sup> NUSSBAUM, M.: *La terapia del deseo: teoría y práctica en la ética helenística*, Paidós, Barcelona, 2003, pp. 76-81.

NUSSBAUM, M.: *La fragilidad del bien: fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*, La balsa de la Medusa, Madrid, 2004, pp. 322-323.

<sup>64</sup> NUSSBAUM, M.: “On Moral Progress: A response to Richard Rorty”, *The University of Chicago Law Review*, n.º 3, 2007, p. 944.

<sup>65</sup> NUSSBAUM, M.: *La terapia del deseo: teoría y práctica en la ética helenística*, Paidós, Barcelona, 2003, p. 90.

Creo que ya estamos en condiciones de adivinar que ese “blanco” al que apunta toda coherencia ética está determinado por las apariencias que nos indican aquello que es imprescindible para cualquier vida humana, apariencias que en caso de Nussbaum, parecen haber sido “ordenadas” en su lista de capacidades humanas centrales. En conclusión, si la propuesta educativa de Nussbaum está previamente orientada a un “blanco”, deberíamos poner atención, a la hora de enfrentarnos a estas cuestiones, en preguntarnos si dicho blanco tiene realmente en cuenta todas las concepciones de bien en juego. En dicho afán, nos ocuparemos en las siguientes páginas de plantarnos algunos interrogantes acerca de la obtención de los universales de Nussbaum como ejercicio de precalentamiento para abordar la “jugada” desde una perspectiva más horizontal e igualitaria.

## CAPÍTULO II

### ***Los universales de Nussbaum desde la comunidad de diálogo de J. Habermas. La cooperación intersubjetiva en la justificación de los juicios morales.***

#### **Primera Parte**

##### ***1. Nociones previas***

La obra de Nussbaum se incardina en un movimiento teórico de renovado interés por las éticas aristotélicas que comienza a cobrar fuerza a partir de los años ochenta. Grosso modo, estos “neoaristotelismos contemporáneos”, promueven el retorno a la búsqueda de una moral sustantiva como reacción frente a la aparente vacuidad de los hasta entonces hegemónicos paradigmas procedimentalistas. Bajo esta propuesta, subyace una acusación al procedimentalismo según la cual, al imponer unos principios morales generados y justificados de manera ajena al realidad ética de los individuos, la moral se reduce a “*un único tipo de criterio deontológico*” incapaz de captar la complejidad de la vida moral de las personas<sup>66</sup>. Así pues, si bien en sus versiones moderadas (entre ellas la nussbaumiana), los neoaristotelismos no renuncian a la posibilidad de justificar juicios morales universales, en general, todas sus versiones se caracterizan por exaltar (en mayor o menor medida) la trascendencia ética de lo concreto, llegando a promover una vuelta a “lo ordinario” en oposición a lo que se consideraría una suerte de totalitarismo universalizante del racionalismo moral<sup>67</sup>.

---

<sup>66</sup> THIEBAUT, C.: “Neoaristotelismos contemporáneos”, AA.VV: *Concepciones de la ética*, Trotta, Madrid, 2004, pp. 29-40.

<sup>67</sup> No obstante, el universo teórico de las éticas neoaristotélicas es tan heterogéneo como lo ha sido el de las éticas procedimentales. Las críticas al racionalismo imperante en las últimas décadas, van desde un total rechazo antiilustrado al proyecto político de la modernidad, que promueve el retorno al mundo de la vida negando cualquier proyecto moral universalizable, hasta versiones más moderadas de comunitarismo que denuncian la insensibilidad de dichos paradigmas ante al pluralidad de *ethos* presentes en una sociedad, fruto de su ilusorio intento de diferenciación entre lo bueno y lo justo (y

La tesis nussbaumiana que aquí comenzamos a estudiar representa una versión no exclusivamente aristotélica de los valores humanos que, aun manteniendo férrea la confianza en la posibilidad de encontrar unos valores universales y objetivamente válidos, reivindica una nueva atención de la filosofía moral ante la complejidad de la vida humana (y ante las dimensiones sensibles de la racionalidad) que ciertamente, trasciende los presupuestos clásicos del racionalismo procedimentalista<sup>68</sup>.

Soy consciente de que hubiera sido muy interesante abordar la obra de Nussbaum desde las aportaciones que su compromiso con el aristotelismo pudiera sugerir para retomar algunas de las limitaciones que padecen los enfoques procedimentalistas, entre ellos el habermasiano. Sin embargo, en virtud de la perspectiva desde la que quiero abordar en un futuro la propuesta educativa de la autora (objetivo subyacente pero relegado de este trabajo) he querido enfocar el presente análisis desde una hipótesis mucho más modesta: observar el rol que Nussbaum otorga al diálogo en su formulación de las necesidades básicas de los individuos, el valor que tiene la intersubjetividad en su propuesta y, por ende, la apertura real a una crítica horizontal e igualitaria que habita su compromiso por la “búsqueda cooperativa de la verdad” que la autora manifiesta, sobre todo, en sus textos más recientes. Debido a que cada vez más, la obra de Nussbaum se vincula al ideal de universalismo cosmopolita, mi trabajo se ha basado especialmente en el estudio de dichas categorías universales, dejando de lado otros aspectos de su propuesta (de carácter más neoaristotélico), que a mi juicio han quedado relegados, fundamentalmente, a sus primeros textos.

De hecho, este trabajo nació con la intención prístina de analizar el rol del diálogo en la propuesta de educación cosmopolita de Martha Nussbaum. Sin embargo, a medida que he ido avanzado en dicha investigación, he ido considerando conveniente, antes de abordar estas cuestiones, remontarme al origen teórico de la formulación universalista sobre la que se sostiene su teoría de las capacidades. Si el objeto de este primer paso era fundamentalmente analizar el papel que juega la voz de

---

por ende, de lo particular y lo universal). La redescrición del universalismo vinculado a su ámbito de pertenencia natural y a un desarrollo histórico determinado, es representada por ejemplo, por Charles Taylor o Michael Walzer.

<sup>68</sup> GONZALEZ ESTEBAN, E: “Una lectura actualizada de la ética aristotélica. La mirada de Martha Nussbaum”, *Quaderns de filosofia i ciencia*, nº 37, 2007, p. 92.

la alteridad en su construcción teórica, dicho interés nos ha reconducido, solo indirectamente, a echar un vistazo de soslayo al juego dialéctico entre nociones de vida buena y ese núcleo duro, presuntamente universalizable, que integraría el eje de la “justicia”.

Si todavía creemos que podemos llegar a ponernos de acuerdo acerca de un mínimo de cuestiones morales sin destruir o esquivar la complejidad de opciones de vida buena que pujan en nuestras sociedades por ser respetadas; si confiamos en que dicho empréstito puede todavía realizarse sin por ello tener que apelar a nociones de bien “extrahumanas” o verdades “reveladas”; si lo que deseamos es una profundización de la democracia, una relación lo más armoniosa posible entre la realización de la libertad individual y el ideal de igualdad general, un compromiso mutuo por el entendimiento recíproco que tenga en cuenta e incluya realmente la visión del otro sin cerrar el debate sobre ningún presupuesto (por más confianza éste nos pueda infundir), creo que primero debemos preguntarnos de qué manera ha de alcanzarse dicho acuerdo.

En este contexto, precisamente es en el que me interesa la propuesta de Habermas, dado su énfasis en la búsqueda cooperativa de la verdad; una búsqueda que lejos de descolgarse de una realidad trascendente, surge de los juegos dialécticos del lenguaje inmanente del mundo fáctico de la vida. Aquí, gracias a un proceso comunicativo que cumpla con unas características determinadas, el consenso sobre la universalidad surge de aquello que resulte, ni más ni menos, del común interés de todos sus participantes.

Grosso modo, podemos adelantar que el procedimentalismo habermasiano considera que la reflexión en torno a los juicios morales no opera sobre sus contenidos, sino sobre el modo (procedimiento) en que éstos se llevan cabo. Si bien este recurso es compartido por otras éticas kantianas (Rawls), lo que caracteriza al formalismo dialógico de Habermas es que los contenidos morales se legitiman de manera intersubjetiva en el terreno de los discursos prácticos, mediante el cual se “depuran” aquellas concepciones particularistas que no resulten universalizables.

Como veremos más adelante con más detalle, Nussbaum también parece valorar la vía discursiva como mecanismo de actualización y de constante

reformulación ética, o al menos así lo expresa en muchos de sus textos. Sin embargo, nos choca su proposición apriorística de una serie de bienes (plasmados en su lista de capacidades) que parecen pretender orientar o determinar *ex ante* la discusión.

Dejando esto aclarado, es necesario matizar algunas cuestiones. La inclinación de Nussbaum a rescatar los sentimientos morales como guía de la vida pública (y algo de ello adelantaremos en la última parte de este trabajo) que proviene de su aristotélico interés por resaltar la amplia riqueza y diversidad que integra nuestro universo moral, contrasta ciertamente con el reduccionismo racionalista de Habermas. Tenemos que ser conscientes, con Nussbaum, de que al ser las preferencias “adaptables”, la participación en los discursos prácticos estaría condicionada por nuestra percepción de la realidad y por las circunstancias personales y materiales del agente (mucho más complicadas de lo que un “discurso ideal” proyecta). La ética discursiva propuesta por Habermas puede tender a perpetuar el *statu quo*, a la reproducción de las relaciones de poder estructuralmente arraigadas en nuestro “mundo vital” al no tener en cuenta que las condiciones reales del discurso distan mucho de ser las “ideales” propuestas por el teórico alemán.

Resultaría imprescindible retomar, en algún momento, esta cuestión. Por el momento, me limitaré a resaltar que, aunque tomemos conciencia de la necesidad de analizar más profundamente las condiciones reales de la praxis comunicativa, incluyendo las condiciones y las características de los participantes del discurso, esto no puede llevarnos ni a “sustituir” las opiniones consideradas previamente como erróneas por un teórico mejor posicionado ni a que estas voces no sean oídas en pie de igualdad.

Este análisis es consciente de sus limitaciones, pero no pretende despejarlas por el momento: en el actual estado de la investigación, la ética discursiva resulta útil, fundamentalmente, porque nos ayuda a movernos con cuidado en un terreno tan delicado como el de la educación moral. Sin duda, hay un honesto interés por parte de Nussbaum en democratizar el ejercicio de la filosofía mediante una educación que nos enseñe a incursionar por nuestra cuenta en el terreno moral, que prepare ciudadanos para un diálogo más simétrico e igualitario; pero si lo que queremos es una educación profunda en valores que no se reduzca al mero utilitarismo institucional, tendremos que ir con pies de plomo para que la meta de “educar ciudadanos” no se transforme en



adoctrinamiento. Creo que Nussbaum tiene mucho que aportar al procedimentalismo discursivo, pero quizás, su proyecto tanga que llevarse a cabo con mucha más humildad epistemológica. Comenzaremos a tratar estas cuestiones en el tercer capítulo.

Mientras tanto, debemos preguntarnos: ¿qué ocurre con quien no está dotado de las competencias necesarias para la reflexión?, ¿qué valor tiene el discurso para Nussbaum?, ¿quién tiene la última palabra –aunque sea provisional- sobre aquello que debemos procurar para que una vida sea digna? Todo ello, para continuar más adelante con el ejercicio reflexivo en torno a nuevos interrogantes: ¿Qué aporta la educación a la práctica democrática?: ¿claridad en nuestros juicios? ¿nos orienta en un sentido determinado sobre cómo debemos guiar nuestras vidas o solo se limita a aquellas cuestiones de interés general?

Si aceptamos que no podemos ir a buscar la verdad debajo de la mesa, sino que ésta solo podemos alcanzarla de manera cooperativa y siempre provisional; si resulta cierto que la filosofía puede enseñarnos a dialogar, y que este aprendizaje es imprescindible para que las “fuerza” de los argumentos prevalecientes partan de una situación de igualdad; entonces deberíamos preguntarnos qué y cómo enseñar a dialogar. Esto nos llevaría a su vez a preguntarnos si seríamos capaces de aceptar, aunque sea, un mínimo de valores comúnmente compartidos sobre los que orientar la búsqueda y, si en última instancia, si esto resulta legítimo en una sociedad liberal. Por supuesto que en este trabajo no se podrá contestar a estos interrogantes que solo planteo aquí de manera general como apertura para otro estudio más amplio, pero estas preguntas constituyen el eje que guiará el primer acercamiento a las cuestiones que comenzarán a ser tratadas en la segunda parte del tercer capítulo.

Este proyecto es la compra de un billete para un viaje de ida y vuelta (o puede que no sea más que un viaje circular): ¿debemos partir de unos mínimos para educar a ciudadanos comprometidos con dichos mínimos? Si para llegar estos mínimos debemos “crecer” antes filosóficamente, ¿a qué nivel situamos nuestra pista de despegue? ¿Nos quedamos en la forma, en el respeto de las instituciones y de los valores ya consensuados (los constitucionales, por ejemplo) o es que queremos apuntar a la reflexión crítica a los contenidos éticos? Y si así fuera, ¿es necesario orientarlos en un sentido determinado? ¿Donde situar el límite, el núcleo duro, de los valores para no estirar demasiado su transmisión?

Creo que el debate que este análisis pretende dejar apuntado, al menos en parte, algo que resulta trascendente para afrontar la discusión en torno a la asignatura de Educación para la Ciudadanía en España. Pero aun no tenemos el equipaje preparado para este viaje, ni sabemos cual será nuestro destino. Comencemos entonces por clarificar un poco más nuestro mapa y también por disfrutar del proceso de soñar con una meta que, en todo caso, nunca será la final ni la definitiva.

## ***2. Algunos interrogantes en torno al origen teórico de los universales de Martha Nussbaum***

### ***2.1. ¿Superar el procedimentalismo?***

La decisión de abordar este trabajo a partir de una perspectiva Habermasiana no responde a un mero capricho o a una afinidad temática. Esta elección se basa en la consideración de que ciertos elementos teóricos del filósofo alemán podrían ser adecuados para “mirar” la obra de Nussbaum desde la óptica a partir de la cual abonar el terreno que dejará el camino sembrado para un estudio posterior. En concreto, considero la perspectiva dialógica como una aportación útil e idónea para retomar el análisis del modelo educativo propuesto por Nussbaum con el fin de indagar y cuestionar su posibilidad (y legitimidad) de implantación en sistemas democráticos no perfeccionistas. Es cierto que esta meta ha quedado soslayada por el momento, pero dado que comenzará a cobrar fuerza a partir del siguiente capítulo, me parece importante recordarla una vez más.

He dicho al comienzo de este trabajo que en ciertos momentos de nuestro recorrido pasaríamos por delante de cuestiones colindantes, sin por ello estar obligados a profundizar en ellas. No hace falta recordar que el objeto de este trabajo no lo constituye el enfoque de las capacidades en sí mismo, ya que en dicho caso deberíamos haber conducido nuestra investigación hacia la controversia entre Nussbaum y Sen en torno a la oportunidad de formular una lista de capacidades o a la reformulación del contractualismo rawlsiano por parte de nuestra autora<sup>69</sup>.

---

<sup>69</sup> La reformulación nussbaumiana al contractualismo propone que si bien la teoría de Rawls sigue siendo la más válida, resulta insuficiente para resolver los tres problemas no resueltos de la justicia: *deficiencias y discapacidad, pertenencia de especie y nacionalidad*. Asimismo, Nussbaum critica que

Hacha esta aclaración y, dejando aquí de lado cuestiones materiales sobre dicho debate, me limitaré a exponer la diferencia principal que Nussbaum resalta entre el enfoque de las capacidades y el contractualismo rawlsiano, ya que creo que es la que nos interesa a los efectos de nuestras hipótesis. Como señala la autora, la diferencia reposa en su “estructura teórica básica”: mientras que, como hemos visto en la primera parte de este trabajo, el enfoque rawlsiano confía en el procedimiento para conseguir unos resultados justos (si el procedimiento es justo, el resultado también lo será), el enfoque de las capacidades se centra en los resultados y, el procedimiento será correcto en la medida en que promueva dicho resultado. Lo interesante es que dicho resultado está condicionado por una intuición sobre sus contenidos *“parte de un resultado, o de una comprensión intuitiva de un contenido particular que se considera necesariamente vinculado a una vida acorde con la dignidad humana. Luego, busca una serie de procedimientos políticos (una constitución, una separación de poderes, un cierto tipo de sistema económico) que se acerque tanto como sea posible a ese resultado, aunque parece probable que tales procedimientos cambiarán con el tiempo y también con las circunstancias de la historia de los diferentes países”*<sup>70</sup>.

Siguiendo a Nussbaum, si partimos de que lo que queremos garantizar es la calidad de vida de las personas, deberíamos entonces rechazar cualquier procedimiento que no garantice un resultado que se corresponda con nuestras intuiciones acerca de cuáles son las características esenciales del ser humano, lo que nos lleva a determinar (como resultado apriorístico) qué capacidades debemos garantizar para el desarrollo de cualquier vida humana digna. La cuestión a la que nos enfrentamos llegado este punto es, por un lado, determinar si es legítimo imponer una noción de justicia como elemento previo al procedimiento (y de qué manera lo hace Nussbaum) y, en todo caso, si podríamos acudir a otro tipo de procedimiento que garantice, al menos, un resultado que represente la voluntad general de todas las partes implicadas sin determinar contenidos previos de bien.

---

las teorías del contrato siguen fundamentando el acuerdo en el “beneficio mutuo”, mientras que el optimismo antropológico de Nussbaum le llevan a proponer como pilar de la contratación otros valores como el amor o la benevolencia. Pero la diferencia Vid: NUSSBAUM, M.: *Las fronteras de la justicia: consideraciones sobre la exclusión*, Paidós, Barcelona, 2007.

<sup>70</sup> NUSSBAUM, M.: *Las fronteras de la justicia: consideraciones sobre la exclusión*, Paidós, Barcelona, 2007, p. 94.

## 2.2. ¿Condicionantes del diálogo?

En diferentes pasajes, Nussbaum nos recalca que la especificación concreta de su lista es respetuosa con la pluralidad, desde el momento en que corresponderá a cada gobierno determinar la forma en que se concretarán estos mínimos. Como hemos adelantado más arriba, una vez que logremos determinar las esferas de la vida humana de manera más o menos general, las elecciones individuales que se producen en cada una de estas esferas es algo que debe realizarse atendiendo a la complejidad ambiental y acorde con ella, de otra manera, será una decisión incorrecta.

Así pues, la aplicación o el ámbito de elección en cada una de las esferas propuestas también depende de las condiciones locales del contexto: *“the Aristotelian must aim at some concrete specification of the general list that suits and develops out of the local conditions. This will always most reasonably be done in a participatory dialogue with those who are most deeply immersed in those conditions”*<sup>71</sup>. Es decir, la deliberación debe realizarse a nivel local, teniendo en cuenta las características del lugar (actores, sectores, sujetos afectados). Dado que la decisión correcta solo podrá ser tomada teniendo en cuenta toda la complejidad del caso y la situación concreta (*plural specification*), tendrá que promover la realización de los bienes de la lista teniendo en cuenta la especificidad del bien para ese contexto en cuestión (*local especificación*).

Así pues, la adscripción prístina a los valores básicos materializados en su lista de capacidades, *“se aferra a una imagen general (abierta) de la vida humana, de sus necesidades y posibilidades, pero en cada etapa se sumerge en las circunstancias concretas de la historia y la cultura”*. Sin embargo, la intuición inicial queda a salvo debido a que *“a pesar de las diferencias evidentes en la conformación cultural específica de las experiencias mundanas, reconocemos que las experiencias de las personas de otras culturas son similares a las nuestras”*. Existen pues unas esferas de la virtud (trasformadas por Nussbaum en características humanas a partir

---

<sup>71</sup>“El aristotélico debe apuntar a alguna especificación concreta de esta lista general que se adapta y desarrolla a las situaciones (particularidades) locales. Esto será mucho más razonable si se efectúa mediante un diálogo participativo que incluya a quienes estén especialmente involucrados en dicha situación”. [La traducción es mía]. NUSSBAUM, M.: “Human Functioning and social Justice: In defense of Aristotelian essentialism”, *Political Theory*, nº 2, p. 225.

de las cuales se deducen una serie de necesidades) que si bien han sido elaboradas teniendo en cuenta aquello que todas las sociedades valoran como imprescindible, se erigen como objetivas (son virtudes “no relativas”)<sup>72</sup>.

Ciertamente, Nussbaum parece dejar abierta la posibilidad de debatir la forma en que se llevará a cabo esta especificación, pero afirma que estas áreas por ella identificadas, representan un mínimo que deben erigirse como común denominador del diálogo transcultural; *“The list claims to have identified in a very general way components that are fundamental to any human life. But it allows in its very design for the possibility of multiple specifications of each of the component (...) Nonetheless, we do have in these areas of our common humanity sufficient overlap to sustain a general conversation, focusing on our common problems and prospects”*<sup>73</sup>.

Así pues, la deliberación no comienza de cero, sino que prioriza la aceptación de unos bienes esenciales definitorios de la vida humana que convendría que “aquellos que aun no han alcanzado la prudencia suficiente”, aceptaran como reglanguía del debate. Sin embargo, Nussbaum nos recuerda que no solo está abierta a debate la concreción de dichos presupuestos, sino también la lista en sí misma: *“Sometimes, the common conversation will permit us to criticize some conceptions of the grounding experiences themselves, as at odds with other things that human beings want to do and to be”*<sup>74</sup>.

Llegado este punto, algunas preguntas que han ido surgiendo a lo largo de este trabajo van adquirido una forma más concreta: ¿valora realmente Nussbaum el diálogo como test para medir la equidad y la justicia de las decisiones tomadas? ¿Dichas intuiciones están realmente abiertas a debate? Y si lo están, ¿no estaríamos encerrados en un círculo vicioso por el hecho de que dicho debate ya está previamente condicionado por ciertos contenidos? Más aun, esta intuición de

---

<sup>72</sup> NUSSBAUM, M.: “Virtudes no relativas: un enfoque aristotélico”, NUSSBAUM, M. y SEN, A. (Comp.): *La Calidad de vida*, FCE, México, 1993, pp. 341-342.

<sup>73</sup> “La lista alega haber identificado de manera general los componentes fundamentales para cualquier vida humana. Sin embargo, ésta permite la posibilidad de diferentes y múltiples especificaciones de cada uno de ellos. No obstante, tenemos en dichas áreas de común humanidad, una superposición de coincidencias suficiente para mantener un diálogo general basado en nuestros problemas y perspectivas comunes” [La traducción es mía]. NUSSBAUM, M.: “Human Functioning and social Justice: In defense of Aristotelian essentialism”, *Political Theory*, nº 2, p. 224.

<sup>74</sup> “A veces, la conversación nos permitirá criticar algunas de las concepciones de la experiencia humana básica en sí misma, en desacuerdo con otras cosas que los seres humanos quisieran o no ser”. [La traducción es mía]. NUSSBAUM, M.: *La fragilidad del bien: fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*, La balsa de la Medusa, Madrid, 2004, p. 385.

Nussbaum, ¿tiene realmente en cuenta todas las partes implicadas en un determinado proceso deliberativo en torno a la justicia o, por el contrario, existen categorías incuestionables conocidas previamente por quien cuenta con el “patrimonio de verdad”, que deben imponerse a quien no han llegado a desarrollar esta virtud de discernimiento como “blanco” de cualquier discusión?

## Segunda parte

### 1. *Nociones previas*

La obra de Habermas resulta interesante para tratar la fundamentación de las normas morales en relación con su raigambre social, vinculando en cierta forma su origen a la acción social intersubjetiva y, tratándolas, por tanto, dentro del paulatino proceso de construcción y reconstrucción de la estructura simbólica entretejida a partir de las interacciones cotidianas individuales. Sin duda, la Teoría comunicativa de Habermas está construida más con vocación de Teoría Social que de Teoría ética de los Derechos. Sin embargo, la ética discursiva, que se levanta a partir de la teoría comunicativa, aparece como un modelo moderado interesante de justificación de los juicios morales a la medida de nuestros tiempos; es decir, lo mismo que pretende Nussbaum, como una aportación a caballo entre el extremismo metafísico y el relativismo cultural.

No es caprichoso que, como heredero de una Escuela de Frankfurt baluarte en la búsqueda de la emancipación pero hundida en el pesimismo intelectual de posguerra, Habermas se proclame como redentor de la desacreditada racionalidad ilustrada (como consecuencia de su nefasta “instrumentalización”) confiando en su capacidad de resiliencia con el fin de continuar el proceso emancipatorio inacabado por la modernidad. Lejos de desconfiar de la racionalidad y considerar agotado este proyecto, Habermas nos exhorta a trabajar los eriales de la razón bajo la convicción de que las catástrofes de la modernidad, más que fruto de su utilización, arrasan allí donde ésta aun no ha germinado.

Es esta racionalidad expiada la que se erige como guía iluminadora a la hora de examinar el proyecto democrático, cuya finalidad última (y constante) será la de repensar cuáles son los instrumentos idóneos para la “integración social”, a través de la articulación de vínculos sociales que garanticen la estabilidad y la paz, conjugando del mejor modo posible los deseos y necesidades del conjunto de la sociedad con aquellos intereses de carácter más individual<sup>75</sup>. Dicho en términos más filosóficos que sociológicos, la racionalidad se reivindica como la única capaz de llevarnos por buen

---

<sup>75</sup> HABERMAS, J.: *Teoría de la acción comunicativa I, racionalidad de la acción y racionalización social*, Madrid, Taurus, 1999, Véase la introducción.

camino para responder la pregunta moral por excelencia que debe realizarse cualquier sociedad democrática: ¿qué debemos hacer?

En esta línea, la Teoría ética del discurso viene a ofrecernos un paradigma intermedio, capaz de tender una suerte de salvavidas epistemológico (en cuanto a la teoría social en general y al fundamento de los derechos en particular) que sin recaer (aparentemente) en justificaciones trascendentales, no renuncia a buscar nuevos instrumentos de cohesión social. Este apartado pretende fundamentalmente analizar las posibilidades de la ética discursiva para resolver de manera más o menos exitosa una de las tensiones nucleares de la filosofía contemporánea: la difícil convivencia entre universalismo y particularismo moral o dicho de otro modo, el “tire y afloje” entre moral y vida buena.

Hemos adelantado más arriba algo sobre la clásica tensión entre criterios universales y particulares de justificación de las normas morales, en cierta forma paralela a la clásica dicotomía entre ética y moral; entendiendo los discursos éticos como aquellos que tienen en cuenta los valores contextuales e identitarios y, morales, aquellos que remiten a valores universales. Si la ética se preocupa por las cuestiones de “vida buena”, desde el punto de vista individual, la moral se alinea a parámetros generalizables, entendida ya no como lo bueno (para un individuo o grupo), sino como aquello que cabe predicarse como justo para todos ellos. Pues bien, la ética discursiva habermasiana, se concentra fundamentalmente en la justificación de los juicios morales<sup>76</sup>.

## ***2. La propuesta de habermasiana sobre la fundamentación de las normas morales.***

### ***2.1. El mundo de la vida como trasfondo apromblemático de la comunicación.***

Entroncando con lo dicho en las líneas anteriores, la Teoría discursiva de Habermas, centro de gravedad de su teoría social, otorga una nueva oportunidad a la racionalidad al insertarla como motor de la comunicación encaminada al entendimiento, utilizando como instrumento el lenguaje, recurso con el que cuentan

---

<sup>76</sup> ARROYO VELAZCO, J. C.: *Para leer a Habermas*, Alianza Editorial, Madrid, 2003, p. 53.



todos los individuos. En otras palabras, con este ostentoso aparato conceptual, Habermas pretende recolocar la racionalidad como epicentro de los procesos comunicativos<sup>77</sup>. No obstante, si queremos ir desglosando de manera paulatina y coherente las ideas básicas de la acción comunicativa, es preciso empezar tirando del hilo conceptual del mundo de la vida.

Pues bien, la ética del discurso, a partir de la Teoría de la acción comunicativa se sostiene de la conceptualización del mundo de la vida. Ésta constituye una suerte de tejido simbólico compartido por los individuos (actores sociales o podría decirse, en cierta forma, ciudadanos) “*delimitado por la totalidad de las interpretaciones que son presupuestas por los participantes como un saber de fondo*”<sup>78</sup>, erigida como el cimiento cognitivo fundamental para iniciar cualquier entendimiento; el cual, en última instancia, solo puede producirse gracias a la coordinación simbólica de las acciones lingüísticas que la existencia de este horizonte compartido posibilita<sup>79</sup>. Según la definición de propio Habermas, el mundo de la vida representa un trasfondo de evidencias y convicciones comunes no cuestionadas (aproblemáticas) que conforman un saber intersubjetivamente compartido que permite a los individuos ponerse de acuerdo (entenderse). El universo ético (*ethos*), habitaría pues en el mundo de la vida.

No obstante el carácter, en principio, aproblemático del mundo de la vida, queda siempre abierta la posibilidad de poner en tela de juicio sus contenidos a través de la praxis discursiva. En otras palabras, la acción comunicativa se sirve de la urdimbre del mundo de la vida para conseguir su finalidad, a la vez que la acción comunicativa, mediante la pragmática discursiva, se presenta como la tierra más fértil para ejercitar la racionalidad (inmanente a todo sujeto capaz de lenguaje) capaz de poner en cuestión (problematizar) sus presupuestos, produciéndose así una suerte de “círculo reproductivo” tendente al desplazamiento centrífugo de los contenidos del mundo de la vida a la praxis comunicativa.

En otras palabras, es el discurso el que permite desplazar desde el mundo fáctico de la vida a la praxis discursiva cuestiones hasta el momento no

---

<sup>77</sup> HABERMAS, J.: *Teoría de la acción comunicativa I, racionalidad de la acción y racionalización social*, Madrid, Taurus, 1999, p. 28.

<sup>78</sup> *Op. Cit.*, p. 37.

<sup>79</sup> *Op. Cit.*, p. 39.

problematizadas, reformulándolas y reactualizándolas gracias a su sometimiento a crítica. Y es que, el objeto del discurso, siempre que los individuos no persigan finalidades instrumentales (parasitarias del lenguaje) será, en última instancia, el entendimiento. Como presupuesto previo para conseguirlo se requiere de su cooperación empática: para trabajar en la reactualización solidaria de dichos contenidos en el terreno de los discursos prácticos o, dicho de otra forma, para cuestionar las normas (sociales o jurídicas) llegando a un renovado entendimiento, es necesario colaborar en la decodificación del tejido simbólico que empapa el mundo de la vida<sup>80</sup>.

## ***2.2. La pretensión de validez normativa. El cuestionamiento intersubjetivo del mundo vital***

La propuesta teórica de Habermas se inserta dentro del llamado pragmatismo-formal, donde el lenguaje, motor de la intersubjetividad, aparece como único instrumento posible para generar acuerdos en la sociedad. Siendo el discurso el escenario natural para plantear cuestiones conflictivas con la pretensión de que sean confirmadas (validadas) por el resto de los individuos, el lenguaje compartido presenta la red simbólica básica desde la que iniciar la discusión; sin un lenguaje común no es posible el entendimiento.

Entre las pretensiones de validez que los participantes emiten en un discurso práctico, desarrolladas por Habermas en su Teoría de la Acción Comunicativa, aquí nos interesa concretamente la pretensión de corrección normativa, al ser la que de modo natural se refiere a la validez de algo en el mundo social compartido y la cual puede ser defendida mediante la pragmática discursiva<sup>81</sup>. Dicha pretensión, emitida por un hablante en el discurso, constituye una suerte de afirmación sobre algo en el mundo social: una creencia, una norma, un derecho, por ejemplo; referidas a un contexto determinado por ese horizonte simbólico del mundo vital intersubjetivamente compartido.

---

<sup>80</sup> *Op. Cit.*, pp. 370-375.

<sup>81</sup> Para una visión más completa de la Teoría de los actos del habla de Habermas y la referencia los tres mundos (subjetivo, social y objetivo) que se corresponden con cada una de la pretensiones lingüísticas, se puede consultar: HABERMAS, J.: *Teoría de la acción comunicativa I, racionalidad de la acción y racionalización social*, Madrid, Taurus, 1999, pp. 376-379. Me referiré nuevamente a esta cuestión más adelante.

Será en el caso que dicha pretensión sea puesta en cuestión por el resto de participantes, cuando deberá pasarse a la práctica discursiva para que ésta sea evaluada, vía argumentativa. El acuerdo sobre ese “algo” en el mundo social se produce pues, tras el rechazo o la confirmación de las pretensiones de validez emitidas por los hablantes. Es decir, como lo que se está cuestionando o pendiente de confirmación mediante esta pretensión de validez es la corrección de una norma en un determinado contexto, es mediante la praxis discursiva (ejerciendo la pretensión de validez normativa) como podemos poner en cuestión las prácticas sociales o las concepciones particulares de bien.

Ahora bien, la puesta en entredicho de algo (alguna creencia o derecho) en el mundo social compartido, podrá hacerse siempre que se den razones suficientes, argumentadas y generalizables. Es decir, aducir razones, es un requisito *sine qua non* para quien sostenga una pretensión de validez que cuestione un orden dado : *“quien pone en cuestión la validez de las normas que la respaldan (refiriéndose a una determinada normativa social o jurídica) habrá de aducir razones, ya sea contra la legalidad de esa normativa, esto es, contra la juridicidad de su validez social, contra la legitimidad de la misma, esto es, contra su pretensión de ser correcta o de estar justificada en sentido práctico-moral. Las pretensiones de validez van conectadas íntimamente con razones”*<sup>82</sup>.

### ***2.3. Una ética discursiva puramente procedimental para la universalización de los juicios morales.***

Es justamente debido a que los juicios universales se obtienen de manera dialógica que Habermas rechaza las justificaciones de tipo monológicas al considerar que no basta con que los juicios morales sean examinados por el *“tribunal de la propia conciencia”*, sino que estos deben haberse ventilado en el espacio público para que la adopción de los acuerdos se valide intersubjetivamente. En esta línea, Habermas critica la idea del filósofo juez, capaz de iluminar al resto de sus congéneres con unas verdades descolgadas del mundo cotidiano, proponiendo, en su

---

<sup>82</sup> *Op. Cit.*, 1999, p. 386.

lugar, la argumentación discursiva como método para reclamar, confirmar o desechar las pretensiones de validez normativas que los sujetos incorporan al debate<sup>83</sup>.

En pocas palabras, Habermas rechaza las justificaciones últimas y definitivas de la justicia (corrección normativa), cuyo ámbito natural de validación será únicamente la praxis discursiva. El terreno natural del logos humano es puramente dialógico, por lo que la justificación de las normas morales no puede realizarse a partir de una intuición inicial con base en la cual un filósofo autorizado puede deducir la corrección de las normas. Por tanto, la pragmática discursiva es horizontal y la universalidad de las normas morales proviene de la simétrica participación de todos los afectados en el discurso<sup>84</sup>.

No es que Habermas renuncie a la búsqueda de verdades, si no más bien, que la idea de verdad se hará depender del lenguaje, por lo que dicha noción se extrapola del terreno semántico al pragmático. Es decir, la filosofía intersubjetiva de Habermas, considera lo verdadero como aquello que puede ser objeto de acuerdo en un discurso, independientemente de los elementos metafísicos con los que pudiera o no corresponder<sup>85</sup>. Es decir, el discurso se convierte en el único medio disponible para la universalización de juicios morales, mediante la posibilidad que nos brinda (tras la desconfianza en fundamentaciones trascendentales) de arribar a un consenso intersubjetivo generalizable, sin acudir a contenidos predeterminados de la moral.

Sin embargo, la pragmática discursiva exige respetar algunos principios básicos. Por un lado, el *principio de universalización* obliga a descartar como inválidas aquellas normas que no sean susceptibles de reconocimiento por todos los posibles destinatarios; es decir, que no sean representativas de la voluntad general<sup>86</sup>. Por otro lado, el *postulado de la ética discursiva* impone el cumplimiento de unos presupuestos procedimentales como requisitos necesario para que pueda sostenerse la validez (universal) de las conclusiones alcanzadas y que, más que contenidos morales previos que condicionen el discurso, operan como meras reglas procedimentales que

---

<sup>83</sup> HABERMAS, J.: *Conciencia moral y acción comunicativa*, Ediciones Península, Barcelona, 1991, p. 14-24.

<sup>84</sup> CORTINA, A.: “Ética Comunicativa”, AA.VV.: *Concepciones de la ética*, Trotta, Madrid, 2004, p. 181.

<sup>85</sup> RORTY, R.: *Verdad y progreso (escritos filosóficos 3)*, Piados, Barcelona, 2000, p. 343.

<sup>86</sup> HABERMAS, J.: *Conciencia moral y acción comunicativa*, Ediciones Península, Barcelona, 1991, p. 83.

se resumen en: garantía de simetría e igualdad (supone que todo sujeto capaz de hablar y de actuar puede participar en la discusión); escucha de todas las voces relevantes; aceptación de la fuerza de los mejores argumentos como única coerción legítima; imparcialidad (exige que la norma sea aceptada mediante la aprobación general de todos los afectados, no bastando con el mero reconocimiento)<sup>87</sup>. En palabras de Habermas, *“este principio ético discursivo, nos exhorta a que todo acuerdo cuente con la aceptación de todos sus destinatarios, quienes deben haber podido participar del discurso, sirviendo pues de test de moralidad de las conclusiones alcanzadas, como la posición original de Rawls, pero aquí, de manera intersubjetiva”*<sup>88</sup>.

Así pues, la comunidad de diálogo ideal elaborada por Habermas supone una aceptación anticipada del principio de universalización y el compromiso de participar en ella respetando las condiciones procedimentales que se erigen como restricciones formales del discurso<sup>89</sup>. Pero no deja de ser (aparentemente) una ética formal, ya que aunque presume la aceptación intuitiva previa de dichas reglas, no determina de antemano ningún contenido material<sup>90</sup>.

Ahora bien, si tenemos en cuenta que el mundo de la vida opera como filtro de las temáticas sometidas a discusión, que *“se hace valer ya en el ámbito previo a la aparición de los discursos”*, nos preguntamos si ciertos contenidos que se someten a discusión sí que pueden venir dados de antemano ya que, las cuestiones que pueden ser objeto de debate (y que pretenden validarse discursivamente) no están descolgadas de la realidad, si no que se insertan en los problemas, intereses y cuestiones propios de la vida cotidiana. Lo que Habermas viene a decirnos, es que la propia praxis discursiva, a través de la argumentación racional en los términos expuestos, será la que se encargará de depurar (más que de desactivar), con base en el interés general, las concepciones y valores contextuales cristalizados en el mundo vital, subyugando los puntos de vista valorativos particulares al consenso general. En

---

<sup>87</sup> HABERMAS, J.: *Teoría de la acción comunicativa II, crítica de la razón funcionalista*, Madrid, Taurus, 1987, pp. 109-114.

<sup>88</sup> ARROYO VELAZCO, J. C.: *La teoría discursiva del derecho: sistema jurídico y democracia en Habermas*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2000, p. 56.

<sup>89</sup> RODRIGUEZ PALOP, M.E.: *La nueva generación de Derechos Humanos. Origen y justificación*, Dykinson, Madrid, 2010, p. 203.

<sup>90</sup> HABERMAS, J.: *Teoría de la acción comunicativa II, crítica de la razón funcionalista*, Madrid, Taurus, 1987, p. 116.

otras palabras, que el centro de gravitación del acuerdo “*se traslada desde aquello que cada uno puede querer sin contradicción alguna como ley general, a lo que todos de común acuerdo quieren reconocer como norma universal*”<sup>91</sup>.

De hecho, la crítica de Habermas a la posición original rawlsiana estriba en que, si bien es imparcial, no deja de ser individual (autointeresada): no hay deliberación intersubjetiva si no que tiene en cuenta simplemente la propia perspectiva de los seres racionales aislados. Esto determinaría que, en pos de acomodar las diferentes comprensiones vitales subjetivas, para que “*no haya ninguna sorpresa desagradable*”, la construcción teórica de la posición original tiene que determinar *a priori* los contenidos normativos que puedan resultar universalizables. Así pues, “*la carga de elaborar la información que les sustrae a las partes en la posición original recae sobre el teórico mismo! (...) la imparcialidad del juicio solo estaría garantizada si los conceptos normativos básicos empleados para la construcción de la misma, esto es, los conceptos de ciudadano políticamente autónomo, de cooperación equitativa y de sociedad bien ordenada, estuvieran blindados frente a revisiones resultantes de futuras experiencias y procesos de aprendizaje*”<sup>92</sup>.

En cambio, para Habermas los presupuestos pragmáticos universales a los que se arriba por vía discursiva no caen en la falacia objetivista; es decir, en la utopía de adoptarlos desde un punto de vista extramundano y libre de contexto para llegar así a enunciados infalibles y definitivos ya que, las pretensiones de validez surgen del contexto lingüístico inmanente (mundo de la vida) al que a su vez trascienden (gracias a su posibilidad de universalización). Así, si bien “*la validez que pretendemos para las proposiciones y normas trascienden espacios y tiempos (...) se entablan siempre aquí y ahora, en contextos determinados y se acepta o se rechaza con consecuencias fácticas para la acción*”<sup>93</sup>.

En conclusión, lo que a Habermas le choca del consenso entrecruzado de tipo rawlsiano es que, si bien puede ser útil para la elaboración de una teoría sobre lo

---

<sup>91</sup> HABERMAS, J.: *Conciencia moral y acción comunicativa*, Ediciones Península, Barcelona, 1991, p. 88.

<sup>92</sup> HABERMAS, J. / RAWLS, J.: *Debate sobre el liberalismo político*, Paidós, Barcelona, 1998, pp. 50-54.

<sup>93</sup> HABERMAS, J.: *Verdad y justificación*, Editorial Trotta, Madrid, 2002, pp. 175-187.

racionalmente aceptable desde el punto de vista moral (garantizando la estabilidad de la teoría) no deja margen suficiente para la corrección (que en su caso queda siempre abierta gracias a la constante dialéctica de la praxis discursiva)<sup>94</sup>. En última instancia, sería el filósofo quien parece proponer unas nociones de justicia de las que los ciudadanos tendrán que convencerse de antemano.

Ciertamente, en comparación con el procedimentalismo contractualista de Rawls, quien se limita a buscar una mera “acomodación” entre intereses particulares, produciendo cohesión social sin detrimento (aparente) del pluralismo ético, Habermas no se conforma con que los individuos hagan una reflexión introspectiva de lo que consideran justo (proceso monológico), sino que será la propia dinámica discursiva (proceso dialógico) la que provoque sus conclusiones. Debido a esto, el principio de universalización de Habermas ha sido acusado de pretender, más que un ajuste entre intereses (nociones de vida buena), un cambio introspectivo en cada individuo que mitigue el conflicto de intereses particulares<sup>95</sup>. Aunque es necesario dejar este debate aparcado, sí que conviene decir algo más acerca de algunas posibles interpretaciones de ese ajuste de intereses habermasianos, el cual, por la obligada vía de de aceptar el principio de universalización, podría conducirnos al oscuro callejón de la “única respuesta correcta”.

### **3. Una interpretación abierta de la corrección moral. “Única respuesta correcta” vs. “Única interpretación correcta”.**

En conclusión, si los intereses que se cuecen en el mundo de la vida son los que se extrapolan a la comunicación, podríamos preguntarnos: ¿cómo podrían encontrarse en ese *ethos* plural del mundo de la vida los principios morales susceptibles de universalización sin definir un contenido previo de la justicia? ¿Esconde, el principio de universalización, una idea determinada (cerrada) de corrección moral? Ciertamente, la idea de consenso manejada por Habermas excluye la posibilidad de validar aquellas normas que no logran la aceptación de todos los

---

<sup>94</sup> HABERMAS, J. / RAWLS, J.: *Debate sobre el liberalismo político*, Paidós, Barcelona, 1998, pp. 56-58.

<sup>95</sup> MUGUERZA, J: *Ética y comunicación: una discusión del pensamiento ético-político de Jürgen Habermas*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1987, p. 24 y ss.

afectados, ¿de qué manera se insertan entonces las diferentes nociones de vida buena en estos resultados, de forma tal que se respete la pluralidad?

Algunas interpretaciones entienden el consenso habermasiano como idea regulativa, de modo que éste se estaría imponiendo como una finalidad que requeriría el ajuste unánime de los intereses de todos los participantes. Estas objeciones (hechas, entre otros, por el filósofo Thomas McCarthy), acusan a Habermas de manejar una concepción absolutista del consenso que exhorta a la elección entre el “todo” o “nada” de una única respuesta válida. Así, se entiende que en la racionalidad discursiva a la que apela la pragmática formal, los postulados universales no se limitan al mero procedimentalismo, sino que apuntan al consenso sustantivo (sobre valores concretos), *telos* de todo discurso práctico<sup>96</sup>.

No obstante, Habermas parece asegurar que este acuerdo no es más que un ajuste de intereses de carácter “falible”. Esto implica que más allá de las conclusiones obtenidas de una praxis discursiva, éstas nunca serán definitivas ya que la posibilidad de someterlas a nuevas críticas estará siempre abierta. Por ello, otras interpretaciones menos radicales del consenso, consideran que Habermas propone el diálogo como fin en sí mismo: el debate tendría entonces un intrínseco valor reflexivo, cuya riqueza estriba, más que en su meta a un resultado sustantivo, en el uso de la palabra como ejercicio de la acción crítica, portadora de un inmenso potencial emancipador para el ser humano<sup>97</sup>.

De hecho, ciertas relecturas de este principio parecen dejar abierta la posibilidad de convivencia pacífica entre este dogma de la “única respuesta correcta” y la inclusión del pluralismo. Esta línea interpretativa supone que podría entenderse de manera menos radical la idea de la “única respuesta correcta”, si se considera que esta no equivale a una “única interpretación correcta”. Dado que Habermas ha renunciado a nociones epistémicas como la de “verdad” (propia de la semántica verificacionista y no de la pragmática), el compromiso final (universalista) al que pudiera llegarse, no tiene porqué interpretarse de un modo concreto, sino que podría conjugarse con un pluralismo epistémico, el cual, sin caer en el relativismo cultural, permita una descripción múltiple de la realidad. Los que mantienen esta postura,

---

<sup>96</sup> PRIETO NAVARRO, E.: *Jürgen Habermas: acción comunicativa e identidad política*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2003, p. 226.

<sup>97</sup> *Op. Cit.*, pp. 288-291.



sostienen que esta posibilidad, estaría ya implícita en la Teoría habermasiana, ya que el universalismo es consciente de que la corrección en la regulación de las cuestiones morales pasa inevitablemente por el filtro reflexivo del horizonte ético constituido por el mundo de la vida. Así, si diferenciamos la noción de “única respuesta correcta” de la de “única interpretación correcta”, los resultados alcanzados consensualmente en un determinado contexto no tendrían porqué ignorar la diversidad de la realidad en la que se insertan, sin que esto tenga que suponer una concesión gratuita al relativismo cultural, pudiendo siempre predicarse un núcleo duro de justicia<sup>98</sup>.

---

<sup>98</sup> LAFONT, C.: “Universalismo y Pluralismo en la ética del discurso”, *Isegoría*, n.º 17, 1997, pp.46-58.



## **Tercera Parte**

### ***1. Las intuiciones de Nussbaum a la palestra de habermasiana***

Como hemos visto en las páginas precedentes, Habermas propone un modelo de justificación de normas morales en la cual la adopción de las reglas universales no suscribe más que a la aceptación apriorística de unas reglas procedimentales sobre los discursos prácticos y al principio de universalización. Aquí nos interesa fundamentalmente resaltar que solo si se ha garantizado la participación efectiva de todas las voces relevantes de manera simétrica, las normas universales surgirán de la cooperación de todos los participantes, cada uno de los cuales deberá tomar en cuenta la perspectiva del resto y someterla a discusión.

Según Habermas, debido a que hemos renunciado a justificaciones de tipo trascendental, la solución a los problemas éticos solo puede conseguirse mediante la praxis discursiva; es en este ámbito donde se someterán a discusión aquellas nociones fácticas (del mundo de la vida) que la argumentación razonada de los actores afectados pondrá a prueba de “corrección”. Los conflictos de valor que surjan de esta práctica se resuelven entonces de manera intersubjetiva mediante el ejercicio de argumentación racional, por medio de la cual, solo las pretensiones de validez que representen los intereses de todos los afectados (intereses insertos en ese telón de fondo de convicciones intersubjetivamente compartidas) podrán superar el test de universalización que impone la práctica discursiva. Pero no se exige nada más que la aceptación de las reglas formales del discurso y del principio de universalización.

En las páginas precedentes he querido presentar de manera genérica algunos de los elementos más importantes de la ética discursiva habermasiana. Aquí profundizaré un poco más sobre aquellas cuestiones que considero más relevantes para, al menos, comenzar a responder algunas de las preguntas que dejamos pendientes más arriba en relación con la obra de Nussbaum (véase por ejemplo la página 20).

## ***1.2. Corrección Normativa vs. Verdad.***

Retomando lo ya dicho en la primera parte de este trabajo, conviene enfatizar que, según Habermas, el ámbito al que corresponde la justificación de las normas morales es el mundo social y no el mundo objetivo<sup>99</sup>. Dicho en términos más sencillos, como hemos visto más arriba, nuestras convicciones comunes surgen de una construcción lingüística interdependiente coordinada por la red de significación compartida que conforma el mundo vital, y que supone el punto de partida de toda comunicación que tenga como finalidad el entendimiento. Pues bien, el entendimiento sobre cuestiones morales o normativas se basa en un acuerdo sobre algo en el “mundo social” (intersubjetivamente construido), mientras que el entendimiento sobre la realidad se basa en un acuerdo sobre algo en el “mundo objetivo”. En el primer caso, debido a que el acuerdo solo es posible gracias a la posibilidad de coordinar discursivamente nuestras concepciones particulares, tenemos que hablar de “pretensiones de validez”, dado que no se puede encontrar ningún criterio de corrección en la realidad (en términos de justo o injusto, de bueno o malo)

---

<sup>99</sup> La idea de las pretensiones de validez (tomada por Habermas de las teorías de los actos de habla de Austin y Sarle), se corresponde con cada uno de los tres “mundos” diferenciados en la teoría sistémica, que representan la realidad con que las pretensiones pueden ser contrastadas: pretensión de veracidad referida al mundo subjetivo (estados emocionales o expresivos que son solo conocidos por el emisor, por lo que nunca podrán argumentarse); la pretensión de verdad, referida al algo en el mundo objetivo, que si bien puede ser defendida su ámbito epistemológico es teórico (empírico) y no el pragmático, y la pretensión de corrección normativa que es la que corresponde a normas y valores sociales que si bien no puede ser verdaderos (mundo objetivo) pueden ser susceptibles de acuerdo. A su vez, esto se corresponde con tres actos de habla: *ilocucionarios*, referidos a la denotación de un estado de cosas en la realidad; actos *illocucionarios*, que se refieren a la acción que pretende el hablante al pronunciarlos (promesa, orden, pregunta, etc); y actos *perlocucionarios*, referidos a los efectos obtenidos mediante el acto ilocucionario. El éxito de los actos ilocucionarios depende tanto de que la formulación gramatical sea correcta, como de que esta encierre unos contenidos susceptibles de ser descodificados por el resto de las personas participantes en una conversación, en virtud de un núcleo semiótico compartido en el mundo de la vida; tienen pues, por finalidad, el entendimiento “la acción comunicativa se caracteriza porque *“todos los participantes persiguen sin reservas fines ilocucionarios con el propósito de llegar a un acuerdo que sirva de base a una coordinación concertada de los planes de acción individuales”*. Eso no significa que Habermas no sea consciente de que ciertos actos ilocucionarios no tengan la intención de conseguir algo; lo que ocurre es que en una situación ideal del habla se presume que estas se plantean abiertamente, de manera sincera, simétrica, no orientada a obtener el propio éxito, sino a un acuerdo aceptado por todos, abierto, en todo caso, la posibilidad de crítica. Y es que, en contraste con la acción estratégica o la acción instrumental, orientadas al éxito (usos parasitarios, no racionales del lenguaje), la acción comunicativa orientada al entendimiento; donde un participante (ego) frente a otro (alter) hace una “oferta” (expresa algo) con la pretensión de que su emisión se confirme por el resto de participantes; requiere la cooperación empática de los individuos (el abandono de su egoísmo). Dicha cooperación es indispensable, tanto para conseguir la descodificación exitosa del tejido simbólico que empapa el mundo de la vida, y permite el entendimiento, como para trabajar en la reactualización solidaria de dichos contenidos mediante la práctica discursiva. Vid. HABERMAS, J.: *Teoría de la acción comunicativa I, racionalidad de la acción y racionalización social*, Madrid, Taurus, 1999, pp. 376-379.

más allá de dicha construcción común. En el segundo caso, al buscar el entendimiento en referencia a un “estado de las cosas” en correspondencia con la realidad objetiva, hablamos de “pretensiones de verdad”<sup>100</sup>.

Aunque según Habermas, tanto las pretensiones de verdad como las pretensiones de validez son susceptibles de ser defendidas discursivamente mediante argumentos, los acuerdos sobre hechos son independientes de su descripción; mientras que, el ámbito natural para resolver los conflictos de valores, es la pragmática discursiva. En este terreno, la validez de un enunciado depende de su capacidad para ser susceptible de universalización y no de su correspondencia con un estado de las cosas: *“no entendemos la validez de un enunciado normativo en el sentido de la existencia de un estado de cosas, sino por la capacidad de ser digna de acuerdo”*<sup>101</sup>.

En resumen, Habermas, enfatiza que no podemos entender la validez moral asimilándola a la idea de verdad. Ciertamente, y esto es muy importante para nuestra tesis, aunque la resolución de ambas se realiza discursivamente y están guiadas por el objetivo de llegar a una “única respuesta correcta”, en las pretensiones de validez dicha resolución debe ser consensuada a partir de las convicciones compartidas que flotan en mundo de la vida y por tanto, exigen un proceso por el cual cada participante debe ampliar su cosmovisión para incluir recíprocamente el punto de vista del otro para lograr el entendimiento, *“se supone que debemos interesarnos por cómo procedería cada uno de los demás participantes, desde su propia perspectiva, para la universalización de todos los intereses implicados (...) los participantes en una discusión no pueden esperar alcanzar un acuerdo acerca de aquello que responde igualmente a los intereses de todos, a menos que todos se sometan al ejercicio de una toma de perspectiva mutua”*<sup>102</sup>.

Por tanto el consenso (universal) alcanzado mediante la vía discursiva tiene una connotación diferente a la verdad de los enunciados (referidos a un estado tal de las cosas en el mundo objetivo), ya que en este caso *“incluso el consenso cuidadosamente obtenido (...) puede mostrarse como falso a la luz de nuevas*

---

<sup>100</sup> HABERMAS, J.: *Verdad y justificación*, Trotta, Madrid, 2002, pp. 271-282.

<sup>101</sup> *Op. Cit.*, pp. 282-284.

<sup>102</sup> HABERMAS, Jürgen: *La ética del discurso y la cuestión de la verdad*, Paidós, Barcelona, 2003, p. 24.

*evidencias”, mientras que para la validez moral “no existe un equivalente para la explicación ontológica de la pretensión de verdad” sino que “el resultado se mide por el carácter inclusivo del consenso producido mediante razones” (...) El consenso alcanzado discursivamente tiene para los participantes algo de definitivo: No constata ningún hecho, sino que fundamenta una norma, una norma cuya existencia no radica en otra cosa que en “merecer” reconocimiento intersubjetivo”<sup>103</sup>.*

En relación con esto, si prestamos atención al origen y la justificación de la lista de capacidades de Nussbaum, observamos que la misma está basada en ciertas evidencias provenientes de coincidencias conocidas entre todas las culturas de todos los tiempos, las cuales nos indican aquello que, independientemente de la adscripción cultural, se ha teniendo siempre como imprescindibles para el desarrollo de una vida floreciente. Accedemos a estas evidencias mediante un ejercicio filosófico antropológico que nos permite “salvar”, entre las “apariencias” que se nos presentan de manera desordenada y caótica (fruto del compromiso con lo particular), aquellas consideradas “correctas” y, aparentemente, éstas representan un conjunto de opiniones y creencias compartidas y no unos hechos observables. Sin embargo, al estar dicha práctica reservada a aquellos que cuentan con la prudencia suficiente para su descodificación, más que de construcciones de la experiencia común intersubjetiva, da la sensación de que Nussbaum nos está hablando de una realidad objetiva independiente de la experimentación socialmente compartida.

Recordemos que, dado que es el filósofo prudente aquel más capacitado para moverse en la complejidad de lo particular, ordenando las evidencias en virtud del principio de no contradicción (no necesita guiarse por reglas generales previas, a la vez que es él quien tiene la potestad de crear las reglas que guiarán los juicios de los menos prudentes), es él quien lleva a cabo el proceso de aceptar/rechazar aquello que es mejor candidato a la corrección. Creo que, en virtud del expuesto podemos extraer las siguientes conclusiones:

- a) La pretensión de corrección que se activa en este proceso parece depender más de su correspondencia con un “estado de cosas en el mundo objetivo” que de aquello que sería susceptible de universalización en virtud del carácter inclusivo del acuerdo y, esto debido a que:

---

<sup>103</sup> HABERMAS, J.: *Verdad y justificación*, Editorial Trotta, Madrid, 2002, pp. 282-286.

a.i Para Nussbaum, el resultado es independiente del procedimiento, dado que el procedimiento válido será aquel capaz de conseguir dicho resultado. La corrección proviene de algo que está más allá de los acuerdos intersubjetivos.

a.ii. Si estuviéramos hablando efectivamente de una pretensión de validez, la resolución dependería del entendimiento de todos los implicados, lo que supondría tener en cuenta la constante reconstrucción cooperativa de nuestras concepciones de bien a partir de los juegos del lenguaje. Nussbaum no parece tener en cuenta el elemento de coordinación lingüística, sino que parece tratar a las normas como algo objetivo a lo que es posible acceder de manera individual. Esto podría llevarnos a pensar que Nussbaum está en realidad proponiendo sus universales como pretensiones de verdad, pero haciéndolas pasar como correspondientes al “mundo social”, cuando el terreno natural de las mismas (según la pragmática habermasiana), sería el mundo objetivo.

b) Al presentar su lista como abierta a la crítica y a la reformulación constante, Nussbaum parece proponernos, como Habermas, una noción de consenso falible. Sin embargo, después de lo expuesto, no quedamos muy convencidos de la sinceridad de su propuesta. Dado que la formulación teórica los universales no se construye teniendo en cuenta elementos dialógicos como la intersubjetividad, la descodificación cooperativa de los presupuestos del mundo fáctico y su aportación a la práctica comunicativa, nos queda la sensación de que dicha apertura al diálogo se queda en una mera declaración de intenciones. No es que toda construcción teórica tenga que ser necesariamente dialógica, pero creo que si nos comprometemos con algunos de sus presupuestos, ésta debería reflejar, al menos, cierta consistencia interna.

Citando a Habermas, podemos concluir que, *“El núcleo de certezas morales que encontramos en todas las culturas remite también, sin duda, a aquellos intereses en los cuales cualquier afectado podría reconocer, sin dificultades, los suyos propios. Pero todo interés que, en caso de duda, deba “contar” desde un punto de vista*

*moral, debe ser interpretado y fundamentado y traducido en términos de una pretensión relevante, desde el punto de vista del afectado que participa en los discursos prácticos; y ello antes de que pueda ser tenido en cuenta, en la esfera pública del discurso, como un interés general”<sup>104</sup>.*

### ***1.1.Solipsismo vs. Intersubjetividad***

En resumen, podemos afirmar que según Habermas, la fundamentación de las normas morales, entendidas como valores que representan la voluntad general (universal), solo es posible adoptarla mediante la práctica de una discusión racional donde cada hablante defiende con argumentos sus pretensiones de validez y, si se cumplen las condiciones procesales de la comunicación, será la fuerza de los mejores argumentos la que saque a la luz como “correctas” aquellas pretensiones susceptibles de aceptación por todos los participantes.

Debido a que el proceso discursivo no deja fuera las cuestiones fácticas, sino que éstas forman parte del telón de fondo de todo de proceso discursivo, Habermas logra reconciliar el mundo fáctico y el contrafáctico: los objetivos generalizables (morales) no se erigen como independientes o desvinculados de los intereses individuales (éticos) sino que estos, siendo presupuestos necesarios para el entendimiento, se someten a crítica (se problematizan) en la praxis discursiva. El discurso será el encargado de depurar los intereses individuales que, mediante el motor de la argumentación (cooperativa) se manifiesten como candidatos a tenerse en cuenta, como susceptibles de universalización. La clave estriba en que la posibilidad de “*pasar de la voluntad de todos (lograda mediante un consenso fáctico) a la voluntad general (consenso alcanzado bajo condiciones trascendentales hipotéticas)*” reside la relación dialéctica entre ambas comunidades, “*pues todo discurso supone contrafacticamente la meta del acuerdo y, por tanto, la existencia de una comunidad ideal*”<sup>105</sup>.

---

<sup>104</sup> *Op. Cit.*, p. 296.

<sup>105</sup> RODRIGUEZ PALOP, M.E.: *La nueva generación de Derechos Humanos. Origen y justificación*, Dykinson, Madrid, 2010, p. 384.



La garantía de objetividad radica entonces en que la obtención de normas universalmente válidas se produce de manera intersubjetiva en la comunidad de diálogo ideal, donde se supone que las pretensiones de validez propuestas han sido discutidas abiertamente por todos los participantes afectados. Así pues, la única anticipación teórica es aquella que se limita a la aceptación de las condiciones formales del discurso y el principio de universalización y, el test de equidad de los acuerdos alcanzados evita incurrir en la “falacia sustitucionalista” por la cual el filósofo se antepone a lo que los individuos elegirían en caso de poder desvincularse de sus nociones de vida buena<sup>106</sup>.

Si la comunidad de diálogo ideal habermasiana supone tener en cuenta los intereses de todos los afectados, encuentra su noción de justicia no al principio del discurso sino al final; los intereses no pueden ser impuestos previamente de manera solipsista por un filósofo experimentado: *“un interés que es tematizado con intenciones normativas no es nada dado, nada respecto a lo cual los incluidos pudieran pretender autoridad epistémica en virtud de un acceso privilegiado al misma. La interpretación de las necesidades deber realizarse mediante expresiones de un lenguaje público que no es propiedad privada de nadie”*, estos intereses tienen que haber sido sacados a la palestra, ventilados en el seno de una argumentación intersubjetiva, desde la perspectiva intersubjetiva del “nosotros”<sup>107</sup>.

Ciertamente, es cuestionable y difícilmente aceptable que un experto, ya sea por su afinada intuición o por la mera constatación de datos objetivos, pudiera determinar las cuáles son las necesidades básicas de los individuos; en ese caso, la reflexión individual (monológica) estaría reemplazando la cooperación que exige el diálogo imparcial y horizontal (que implica la igualdad de condiciones en la participación)<sup>108</sup>.

Ya hemos adelantado más arriba algunas conclusiones generales sobre la falta del elemento intersubjetivo en la obtención de los universales por parte de Nussbaum. En este punto quisiera resaltar otras de las posibles consecuencias de este proceder:

---

<sup>106</sup> RODRIGUEZ PALOP, M. E.: “La sinrazón de la razón como estrategia. Razones a favor de la racionalidad de los agentes morales”, *Derechos y Libertades*, n.º 27, 2012, pp. 202-203.

<sup>107</sup> HABERMAS, J.: *Verdad y justificación*, Editorial Trotta, Madrid, 2002, p. 296.

<sup>108</sup> RODRIGUEZ PALOP, M.E.: *La nueva generación de Derechos Humanos. Origen y justificación*, Dykinson, Madrid, 2010, pp. 366-376.

- a) A partir de lo expuesto sobre el modelo habermasiano, podemos concluir que no todo procedimiento tiene que resultar ineficaz para la consecución de un resultado justo si no se compromete de antemano con unas nociones sustanciales sobre la moral:

a.i. En el caso de Habermas, el resultado justo queda garantizado por la participación efectiva de todos los implicados en un asunto, lo que permite arribar, tras la praxis comunicativa, a unas conclusiones universalmente válidas sin tener que anteponer valores materiales a la discusión.

a.ii. Que la construcción teórica de Nussbaum suponga apelar a unos contenidos previos, a un “blanco” al que necesariamente debemos llegar a través del procedimiento (si éste es idóneo), puede deberse justamente a que la autora no introduce los elementos intersubjetivos de cooperación que sí tiene en cuenta el enfoque habermasiano.

- b) El aprendizaje cooperativo que permite el recurso a la comunidad de diálogo ideal, permite evitar recurrir a elementos externos al mundo social para la búsqueda de la “verdad” (o podríamos decir mejor, a la “corrección”):

b.i. El filtraje de aquello que resulta universalmente válido, en Habermas se produce a partir del desplazamiento de las concepciones particulares de bien (formadas a partir de experiencias y creencias compartidas) desde el mundo de la vida a la praxis discursiva. La conciliación entre el mundo inmanente (fáctico) y el trascendente (universal) permite que la voluntad general trascienda a la voluntad de todos a través de un entendimiento que no apela a nada ni a nadie más allá de mera la aceptación de las reglas de la comunicación ideal.

b.ii. En el caso de Nussbaum, el filósofo-juez sustituye la voz de todos los participantes, por lo que las conclusiones obtenidas (incluso considerando que se deja abierta la posibilidad de reformulación), no parten del reconocimiento de la igual y horizontal participación de todos los afectados. En última instancia, es el filósofo prudente aquel autorizado

para decidir sobre la corrección moral, aislando (y reactualizando) de la complejidad de las apariencias, aquello que entiende como lo más necesario para los seres humanos.

De hecho, Habermas señala que el discurso de un juez experto que utilice el derecho previo referido a casos concretos (creo que es exactamente lo que propone Nussbaum<sup>109</sup>) puede ser útil como enjuiciamiento imparcial. No obstante, *“el concepto de imparcialidad debe desprenderse de este modelo tan pronto como las normas a aplicar se vean necesitadas ellas mismas de fundamentación”*. Lo que Habermas viene a decirnos es que si bien este modelo es válido respecto a la aplicación de normas, la neutralidad del juez experto es insuficiente para su justificación; en este ámbito todos los afectados deben tomar parte de manera igualitaria y trabajar cooperativamente en el mutuo convencimiento sobre la corrección de la fundamentación de las normas morales dado que aquí *“ya no existe una separación de papeles entre un tercero privilegiado y las partes afectadas en el caso”*<sup>110</sup>

## **2. Algunas reflexiones sobre la “universalidad” como construcción constante y el valor del diálogo como fin en sí.**

Según su propia definición, el enfoque de las capacidades no tiene vocación de ser una teoría ética acabada, si no más bien, una guía para el debate internacional: *“no pretende ofrecer una teoría completa de la justicia social (...) es una descripción de los derechos sociales mínimos, y es compatible con diferentes respuestas para cuestiones de justicia y distribución que se plantearían una vez que todos los ciudadanos se hallaran por encima del umbral mínimo”*<sup>111</sup>. Así, según Nussbaum, el enfoque de las capacidades no tendría la intención de sustituir el lenguaje de los derechos, pero sí una vocación de complementar y de precisión debido a que éste

---

<sup>109</sup> El filósofo prudente de Nussbaum opera como una suerte de juez del Common Law, que genera la norma a partir de los casos concretos (precedentes) aceptando a su vez que estos nuevos casos particulares podrían modificar la norma. Sin embargo, este modelo, válido para la aplicación de la norma, puede que no sea legítimo para su fundamentación. Véase: NUSSBAUM, Martha: *Justicia Poética*, la imaginación literaria y la vida pública, Editorial Andrés Bello, Santiago de Chile, 1995.

<sup>110</sup> HABERMAS, J.: *Verdad y justificación*, Editorial Trotta, Madrid, 2002, p. 291.

<sup>111</sup> NUSSBAUM, M.: *Las fronteras de la justicia: consideraciones sobre la exclusión*, Paidós, Barcelona, 2007, p. 87

último es, según la autora, *“poco cristalino”* y expresa un profundo desacuerdo filosófico<sup>112</sup>. Por el contrario, el lenguaje de las capacidades tendría la virtud de no estar ligado a ninguna tradición histórica o cultural concreta, lo que facilitaría un consenso traslapado a nivel global, *“las ideas de actividad y capacidad se encuentran en todas partes, y no hay cultura en la que la gente no se pregunte a sí misma qué es lo que es capaz de hacer y qué oportunidades tiene para su funcionamiento”*<sup>113</sup>.

En primer lugar, y como consecuencia de lo expuesto a lo largo de este capítulo, me pregunto si esa visión negativa de Nussbaum del “desacuerdo filosófico” no implica una cierta desconfianza a la disidencia. A veces da la sensación (como ya hemos expuesto más arriba) de que detrás de sus presupuestos; y más allá de que nos sugiera constantemente que su lista “esta abierta a la crítica”; existe una cierta reticencia al conflicto, una suerte de allanamiento del terreno de debate que, en cierta manera, limita la posibilidad de crítica, imprescindible (aunque incómoda), para cualquier democracia saludable (y como hemos dicho, para el continuo reciclaje de la relación entre derecho y moral).

De hecho, Nussbaum sugiere que *“no llegamos a estas conclusiones después de realizar una encuesta entre las personas y preguntarles cuales son sus preferencias actuales (...) pues se ven deformadas muchas veces por la falta de información, por la intimidación y por adaptación”*, sino por una intuición reflexiva independiente que nos indica (o se lo indica a aquel capacitado para verlo) aquello que hace que la vida de las personas sea realmente humana. Claro que la intención de Nussbaum es extrapolar estas capacidades justamente a aquellos terrenos que aun no han alcanzado el desarrollo institucional necesario para elegir con libertad (aunque en este caso tampoco sería imposible que se aceptaran esos mínimos...), pero aun así, creo que no debemos dejar de cuestionar si dicho proceder no arrastra cierto etnocentrismo occidental.

Considerar que las preferencias son adaptables puede ser un buen punto de partida para la crítica del utilitarismo, pero deberíamos cuidarnos mucho de colmar esta “falta de perspectiva” de nuestros congéneres negándoles la posibilidad de participar en

---

<sup>112</sup> NUSSBAUM, M.: “Las capacidades como Derechos Fundamentales: Sen y la justicia social”, *Ética, Bioética y Desarrollo: el hombre como ser dependiente*, 2004, p.166-667.

<sup>113</sup> NUSSBAUM, M.: *Las mujeres y el desarrollo humano: el enfoque de las capacidades*, Herder, Barcelona, 2002, p. 147.

términos de igualdad del debate sobre lo que se considera esencial para su vida<sup>114</sup>; y no solo en el terreno de la elección individual o de la especificación local, sino también en la definición misma de ese núcleo duro de la justicia. Creo que no contamos aun con ninguna evidencia que nos indique que ésta tenga que ser definida por alguien más capacitado para acceder a la “verdad”.

En segundo lugar, es discutible su fe en que las nociones de capacidad humana propuestas se puedan rastrear en todas las sociedades conocidas. Esto parece ir contra la idea de que valores morales tienen su propia especificidad histórica, ya que si así lo fuera, no se entiende cómo podríamos definir de manera tan certera como lo hace nuestra autora que éstas tienen la misma base en todas las culturas. Otra cosa es que podamos reconducir esos valores a un núcleo duro, a un epicentro como la noción de igual dignidad humana, algo que está lejos de la formulación de una lista de capacidades basada una idea determinada de la naturaleza humana. Una de las consecuencias de esta concepción es, como afirma Benhabib, que *“Nussbaum concibe una correspondencia uno-a-uno entre la lista de derechos humanos (capacidades) derivada filosóficamente, basada en una teoría moral de las capacidades y las positivizaciones de legislativos específicos (...) donde “no se diferencia entre la justificación filosófica de los derechos (entendidos en términos de capacidades) y su plasmación legal” (...) ignorando la diferente materialización que puede obtener según el contexto”*<sup>115</sup>.

Por su parte, la propuesta universalista de Benhabib pasa por una comprensión de los derechos humanos como “derecho a tener derechos”, donde el eje de gravedad

---

<sup>114</sup> Soy consciente de que Nussbaum, en varias de sus obras nos pone ejemplos de procesos de negociación llevados a cabo por grupos implicados en un determinado conflicto en países subdesarrollados (por ejemplo, grupos de mujeres empresarias en la India) enfatizando la necesidad de que sean los propios actores los que tomen las riendas el proceso. Sin embargo, la limitación de qué es aquello que toleramos y aquello que no, incluso en países con culturas bien diferentes, no es tan precisa y, a pesar de que Nussbaum enfatice estas anécdotas, creo que la propuesta misma de la lista de capacidades es incompatible con el reconocimiento de la igualdad comunicativa. Otra cosa es que sea una herramienta muy útil como indicador comparativo del desarrollo humano (por ejemplo, el PNUD utiliza el enfoque de las capacidades para realizar sus mediciones). También es destacable que el Informe regional sobre Desarrollo Humano para América Latina y el Caribe del año 2010, introduce por primera vez en esta área geográfica, indicadores elaborados teniendo en cuenta la adaptabilidad de las preferencias, la noción de agencia efectiva y que las aspiraciones individuales están condicionada por factores diversos como la clase o el género. En todo caso, lo que aquí hemos analizado es la propuesta de su lista como fundamentación filosófica, por lo que no creo que debamos inmiscuirnos demasiado en estas cuestiones que merecerían un análisis aparte y desde otro punto de vista.

<sup>115</sup> BENHABIB, S.: “Otro universalismo: sobre la unidad y diversidad de los derechos humanos”, *Isegoría*, n° 39, 2008, pp.181 y 197.

de la justificación universalista gira en torno al “*reconocimiento de la libertad comunicativa del otro*”, lo que implica, en términos muy parecidos a los de Habermas, aceptar como válidas solo aquellas reglas “*cuya validez haya sido convencida con razones*”. En este proceder, se estaría vinculando el universalismo justificatorio y el universalismo moral sin tener que “*presuponer una teoría detallada de la naturaleza o una cosmovisión comprensiva de la moral, religiosa o científica*”.

En resumen, el único presupuesto exigido por el universalismo moral de Benhabib es el reconocimiento de la libertad comunicativa del “otro”, sin suscripción alguna a una previa definición bienes universales; “*El universalismo moral no implica o dicta una lista específica de derechos humanos más allá de la protección de la libertad comunicativa de la persona*”<sup>116</sup>. Así, el universalismo no se apoya en una imagen común sobre una esencia o naturaleza humana compartida, sino más bien “*en experiencias de establecer una comunidad a través de la diversidad, conflicto, división y lucha. El universalismo es un aspiración, un objetivo moral por el que pelear, no es un hecho, una descripción del modo en que el mundo es*”<sup>117</sup>.

En conclusión, si renunciamos a una imagen de la moral en correspondencia con una idea de bien concreta (elaborada por un agente reflexivo privilegiado) y, en cambio, suscribimos a una idea de la universalidad entendida como una construcción compartida, constante y continúa de nuestro mundo moral, estaremos considerando la vía dialógica no solo como instrumento para llegar a unos resultados (en correspondencia con dicha imagen), sino también como un medio valorable en sí mismo, por el ser el terreno en el cual se hace posible la cooperación y la coordinación intersubjetiva que permite el entendimiento y a partir de él, nuevos acuerdos igualitarios y siempre revisables sobre este horizonte moral compartido.

En tercer lugar, deberíamos hacer una breve referencia a ciertos aspectos problemáticos respecto de la formulación de una lista que no parece ser tan “delgada” como se pretende, sino que, como la propia Nussbaum afirma “*ofrece una*

---

<sup>116</sup> *Op. Cit.*, p.187.

<sup>117</sup> *Op. Cit.*, p.191.

*descripción bastante clara y precisa de lo que todos los ciudadanos del mundo deberían tener, de aquello a lo que les da derecho su dignidad humana... ”<sup>118</sup>.*

Por una parte, el hecho de pretender satisfacer todas las necesidades por igual (Nussbaum no establece ninguna jerarquía), deja sin resolver el problema de la escasez. Dado que no resulta materialmente posible satisfacerlas todas de igual modo, la necesidad de dar prioridad a unas sobre otras en caso de conflicto, nos conduce nuevamente a afirmar que sería el debate público el instrumento más idóneo para que los sujetos implicados determinen su prioridad. Por otra parte, no parece coherente que un estado democrático pueda imponer un sistema de necesidades, sino más bien deberían limitarse al establecimiento de los cauces político-institucionales para que el mismo se lleve a cabo de manera igualitaria y libre de coerción. En todo caso, sería conveniente profundizar un poco más acerca de las exigencias materiales que supondría garantizar estos cauces de participación, lo que sin duda implicaría la satisfacción previa de ciertas necesidades<sup>119</sup>, aunque en ningún caso parece que deberían ser ni las que propone Nussbaum, ni mucho menos todas ellas. Pero tenemos que decir una vez más, que no éste el objetivo del presente trabajo.

Solo quiero dejar apuntada mi intuición de que, en todo caso, dicha satisfacción de necesidades materiales estarían muy lejos de la imposición de unos bienes tan heterogéneos, que remiten a esferas de la personalidad tan amplias y diferentes como las propuestas por Nussbaum. En este punto, sería interesante indagar acerca de la crítica formulada por Agnes Heller a las clasificaciones maniqueas entre necesidades buenas o malas; verdaderas falsas, etc. que supondría la elaboración de una lista por alguna persona que pueda atribuirse la capacidad de decidir sobre su corrección, incurriendo así en una verdadera “dictadura de las necesidades”<sup>120</sup>.

---

<sup>118</sup> NUSSBAUM, M.: *Las fronteras de la justicia: consideraciones sobre la exclusión*, Paidós, Barcelona, 2007, p. 277.

<sup>119</sup> RODRIGUEZ PALOP, M.E.: *La nueva generación de Derechos Humanos. Origen y justificación*, Dykinson, Madrid, 2010, pp. 393-397.

<sup>120</sup> AÑON ROIG, M. J.: “De las necesidades radicales a las necesidades humanas” *Daimon*, n.º 17, 1998, pp. 53-70.





## CAPITULO III

### ***La construcción de un puente universal. Una introducción al modelo de educación sentimental de Martha Nussbaum***

#### **Primera Parte**

##### ***1. Nociones previas. ¿Influir sobre el mundo vital?***

En el capítulo anterior hemos puesto en tela de juicio la tendencia implícita en el enfoque de las capacidades de Nussbaum (motivada por su particular concepción de los bienes humanos) a imponer de una serie de valores (en los cuales se basa su lista de capacidades) como condiciones materiales previas al debate sobre la justicia. Aceptamos que no todo procedimentalismo tiene que estar comprometido de manera apriorística con “una imagen moral sobre nuestra humanidad común” para obtener unos resultados justos. El modelo deliberativo, gracias a su idoneidad para filtrar discursivamente la “voluntad general” a partir de las voluntades individuales de “todos”, se mostraba capaz de conducirnos a un acuerdo moral universalizable, sin apelar a nada más allá de las reglas procedimentales. Sin embargo, al entrar en el terreno educativo, comenzamos a movernos en otra dimensión, por lo que no es extraño que un nuevo interrogante comience a cobrar forma ante nosotros: dado que no estamos ya hablando de la fundamentación de las normas morales sino de la educación en valores, ¿resultaría legítimo (y oportuno) apelar, en este ámbito, a una serie de valores previos como punto de partida de la educación ciudadana?

En otros términos, podríamos decir que si bien rechazamos un modelo teórico que nos imponga una determinada noción de bien como *a priori* de cualquier fundamentación, ¿podríamos aceptar la educación en valores como una parte del proceso de socialización orientado a modificar el trasfondo cognitivo individual? Si aceptáramos que esto, de imponerse algún criterio valorativo, no se haría como condición previa al discurso (en el ámbito de la fundamentación de las normas morales), sino en un momento anterior: en el “mundo vital”. En este caso, aunque no

podríamos hacerle a Nussbaum algunas de las objeciones formuladas en los capítulos anteriores, sí que seguirían siendo válidas para nuestros nuevos interrogantes.

También hemos criticado a nuestra autora una suerte de retención de la competencia deliberativa en aquellos (filósofos) dotados de la prudencia necesaria para acceder a la corrección moral, aunque le hemos hecho justicia afirmando, en repetidas ocasiones, que su obra demuestra un profundo esfuerzo por democratizar la filosofía, por convertir el ejercicio reflexivo en una práctica al alcance de todos a través de una educación que transforme a los ciudadanos en una suerte de “filósofos prudentes”. Ahora bien, ¿de qué manera se lleva acabo esta empresa en Nussbaum? ¿Retiene todavía el filósofo la posesión de la verdad? ¿Esto es legítimo en este ámbito? ¿Qué aporta al terreno de la educación ética y cuáles son sus posibles limitaciones? ¿Implica su propuesta la adscripción a unos valores de raigambre occidental presentados como los más válidos y neurales? Son estas preguntas las que nos acompañarán a lo largo de este capítulo introductorio al estudio de las características del modelo de educación nussbaumiano, las cuales, aunque en gran medida quedarán abiertas al final de este trabajo, dejarán el terreno preparado para ser retomadas en un análisis posterior.

Pues bien, según la autora, la principal meta de la educación sentimental, gracias a su potencial para transformar las creencias de los ciudadanos desde edades tempranas, es la de inculcar actitudes favorables hacia determinados valores. Dichos valores, como podemos sospechar, están íntimamente vinculados a su lista de capacidades, la cual a su vez está comprometida con una imagen acerca de lo que resulta imprescindible para vivir una vida realmente humana. A la vista del origen y de la justificación de tales valores, ¿es legítima esta intervención? Y si lo es, ¿cuál debería ser su límite? No me comprometo, una vez más, a responder a cada una de las preguntas formuladas, pero sí a abrir los cauces para clarificarlas, ampliarlas y reorientarlas de cara a un análisis más completo.

## **2. Recuperar las emociones para la vida pública.**

### **2.1. Vinculación entre la teoría ética de Nussbaum y la educación sentimental. El ejemplo de la compasión.**

Al adentrarnos en una nueva dimensión de la obra de Nussbaum, desarrollada principalmente en libro *Paisajes del Pensamiento*, rápidamente nos percatamos de su compromiso por rescatar las emociones como parte esencial y necesaria de la vida pública. Para nuestra autora, las emociones conforman el escenario fundamental de nuestra vida interior y social y, por ello, éstas no pueden dejarse fuera de la teoría ética: es necesario reconocer su trascendencia para la filosofía con el fin de establecer una teoría normativa que asuma su importancia y las integre en sus propuestas; en este caso, en la propuesta de educación ética.

Aunque no vamos a desarrollar aquí dicha propuesta normativa en toda su amplitud, sí que podemos precisar algo más acerca de la trascendencia que supone la recuperación de las emociones para el pasamiento político. Todo ello debido a que, como señala Nussbaum, “*la comprensión de la relación entre las emociones y las diversas concepciones del bien humano influirá en nuestras deliberaciones sobre cómo puede contribuir la política al florecimiento humano*”<sup>121</sup>. En relación a dicha afirmación, y en virtud de aquello relevante para nuestro análisis, deberíamos decir algo más acerca de la relación que existe entre las emociones y las creencias. Concretamente, para Nussbaum, las emociones son evaluaciones o juicios de valor que tienen una base cognitiva: se apoyan en una creencia. Si se modifica dicha creencia, desaparecerá también dicho sentimiento<sup>122</sup>.

En el *Ocultamiento de lo Humano*, Nussbaum analiza algunas de las consecuencias que el desarrollo temprano de emociones negativas como la repugnancia, la vergüenza o el asco (normalmente originadas por el paulatino descubrimiento la de la propia vulnerabilidad, finitud y humanidad) pueden llegar, mediante un proceso de socialización no comprometido en reencauzarlos, a “proyectarse” en forma de rechazo a la otredad (entiéndase, una raza o un grupo

---

<sup>121</sup> NUSSBAUM, M.: *Paisajes del pensamiento: la inteligencia de las emociones*, Paidós, Barcelona, 2001, p. 23.

<sup>122</sup> NUSSBAUM, M.: *Justicia Poética: la imaginación literaria y la vida pública*. Andrés Bello, Santiago de Chile, 1995, pp. 94-103.

catalogado como inferior)<sup>123</sup>. Una educación comprometida con las emociones, puede ayudar a reorientar tales sentimientos mediante un ejercicio de comprensión de la alteridad que mitigue las creencias erróneas que dan origen a tales sentimientos<sup>124</sup>.

De igual manera, mediante el aprendizaje de determinados valores podemos promover el desarrollo de emociones positivas como la compasión o el amor al prójimo. El análisis de Nussbaum se basa especialmente en el estudio de la compasión y el amor como candidatas a afinar nuestra conciencia ética; enfatizando, especialmente, el poder de la compasión para el reforzamiento de las instituciones democráticas y del respeto mutuo; *“las relación entre la compasión y las instituciones sociales es y debe ser una vía de dos direcciones: los individuos compasivos construyen instituciones que encarnan lo que imaginan; y las instituciones, a su vez, influyen en el desarrollo de la compasión en los individuos”*<sup>125</sup>.

La compasión, para Nussbaum, es un sentimiento cuya potenciación es imprescindible para que lleguemos tomar a las penurias de los demás como algo que afecta a nuestra propia existencia: concretamente, contribuye a hacernos ver que las carencias de aquello imprescindible para su vida (sus necesidades básicas) es algo que afecta a nuestro propio florecimiento humano (juicio *eudaimonista*). Pero a su vez, para poder hacer este juicio y activar una actitud de acción acorde con el sentimiento compasivo, es imprescindible guiarse por una teoría ética sobre las necesidades humanas (y aquí es donde tenemos que remitirnos a su lista de capacidades) que complemente el círculo cognitivo de la compasión, conformado por otros tres elementos: juicio de magnitud (estimar la gravedad de su situación), juicio de inmerecimiento (convencernos de que su situación no es merecida) y juicio de las posibilidades parecidas (reconocer la vulnerabilidad común, es decir, ser conscientes de que todos podríamos estar en la misma situación).

---

<sup>123</sup> Vid. NUSSBAUM, M.: *El ocultamiento de lo humano: repugnancia, vergüenza y ley*. 1ª ed. Katz, Buenos Aires, 2006, la introducción.

<sup>124</sup> NUSSBAUM, M.: *Sin fines de lucro: por qué la democracia necesita de las humanidades*, Katz, Buenos Aires, 2010, pp. 50-74. En estas páginas pueden verse resumidamente algunos ejemplos sobre la relación entre los sentimientos negativos y la instrumentalización de un grupo por otro.

<sup>125</sup> NUSSBAUM, M.: *Paisajes del pensamiento: la inteligencia de las emociones*, Paidós, Barcelona, 2001, p. 449.

Así pues, Nussbaum deja implícita la conexión de sus intenciones educativas con su teoría ética (basada en la lista de capacidades) al afirmar que su intención no es la de “*defender una concepción específica de estas cuestiones –aunque la lista de capacidades muestra que en efecto tengo algunas concepciones bien definidas sobre estas cuestiones que he defendido en otro lugar-. Mi objetivo se limita a mostrar en qué medida las instituciones orientan el juicio de la responsabilidad para bien o para mal*”<sup>126</sup>. Por mi parte, lo que pretendo resaltar con esto, es que los juicios adecuados sobre la magnitud de lo que está en juego o su merecimiento dependerán a su vez de qué bienes consideremos imprescindibles para la vida humana y a partir de allí, el juicio compasivo será motivado por la voluntad de asegurar a todo el mundo el apoyo material para conseguirlos<sup>127</sup>.

Dicho en términos más generales, la teoría ética a la que se está refiriendo Nussbaum, que como ya sabemos está determinada por una concepción determinada sobre los bienes imprescindibles para cualquier vida humana (materializados en su lista de capacidades), está llamada a orientar los juicios éticos a través de una educación sentimental que rastree el origen de determinadas creencias para erradicarlas y persiga el apego de otras para fomentarlas. En el caso concreto de la compasión, los juicios compasivos están determinados por aquello que consideramos imprescindible para el florecimiento humano, que orientará, a su vez, aquella actitud clave para activación de este sentimiento: el juicio *eudaimonista*.

Poniendo la compasión como ejemplo, a donde me interesa realmente llegar es a las puertas de una reflexión en torno al objeto de la educación sentimental. Para Nussbaum (siguiendo nuevamente a Aristóteles), las emociones son estados de la conciencia de un sujeto que determinan su ideas (creencia) sobre un objeto; si las emociones que originan dichas creencias pueden clasificarse como verdaderas o falsas en función de la base o del fundamento correcto o erróneo de dicha cognición y, si las creencias en las que se apoyan pueden modificarse mediante la educación<sup>128</sup>, ¿en qué sentido debe la educación sentimental orientar nuestros juicios y bajo qué criterios de corrección? A estas alturas, es fácil comprobar que esa concepción del

---

<sup>126</sup> *Op. Cit.*, Vid. pp. 460 y 464-465.

<sup>127</sup> *Op. Cit.*, para un análisis más detallado de los elementos cognitivos de la compasión pueden verse pp. 343-375.

<sup>128</sup> NUSSBAUM, Marta: *La terapia del deseo: teoría y práctica en la ética helenística*, Paidós, Barcelona, 2003, pp. 112-114.

bien a la que nos referíamos más arriba (materializada en su lista de capacidades) es la que está avocada a “llevar por buen cauce” dichos juicios, lo que en última instancia, supone reconocer que la tarea de la educación sentimental es modificar las creencias (y con ellas los sentimientos) en virtud de dicha concepción de bien.

### ***2.1.Educación sentimental.***

Dejaremos aquí aparcado el análisis de la teoría normativa de las emociones de Nussbaum, para centrarnos en dos consecuencias que su compromiso con éstas suponen para su proyecto educativo y que coinciden con los dos apartados en los que está organizado este capítulo:

- a. Por un lado, su convicción de que la incorporación de las emociones a la vida pública requiere un acercamiento a ciertos textos literarios, los cuales, a través del ejercicio de la imaginación reflexiva, nos arrojarán luz sobre ciertas “*verdades relativas al ser humano*” observadas dentro de la particular estructura narrativa de los personajes<sup>129</sup>.

El recurso a la literatura, particularmente a la novela realista, permite al lector, a través de la identificación emotiva con sus personajes, desarrollar la capacidad de ponerse en el lugar de la alteridad, lo que supone un buen comienzo para reflexionar acerca de cómo influye la contingencia en los planes de vida de una persona. La historia literaria opera como espejo de la propia vulnerabilidad, invitándonos a comprender de manera compasiva los avatares que pueden afectar a cualquier ser humano o a vislumbrar las frustraciones y vicisitudes que una persona concreta (aunque sea ficticia) puede experimentar cuando le son negados o arrebatados algunos de los bienes esenciales para el desarrollo de cualquier vida humana. Tras esta propuesta subyace la reclamación de una alianza entre la teoría ética y la teoría literaria que considera algunos textos literarios como los más idóneos para acceder a ciertas verdades sobre el ser humano (profundizando a su vez el autoconocimiento del lector)

---

<sup>129</sup> NUSSBAUM, M.: *Paisajes del pensamiento: la inteligencia de las emociones*, Paidós, Barcelona, 2001, p. 23.

atendiendo, paralelamente, a las dimensiones concretas que nos ofrece el desarrollo de una historia particular. A su vez, la propuesta confía en que la expansión de la imaginación narrativa contribuye a la resolución positiva de las emociones.

- b. Por otro lado, la teoría normativa de las emociones que realiza Nussbaum (y que aquí no vamos a analizar en profundidad), confía en las personas (discípulos) para la clasificación de la experiencia emotiva, pero no para darles una explicación teórica (ordenación y determinación de su corrección) *“mi procedimiento, así pues, es socrático: confía en la capacidad de los lectores para identificar los casos que constituyen el campo del explanandum, pero no confía en ellos para producir buenas explicaciones”*. Además, suponiendo que éstas no aciertan siempre, *“habrá que corregir sus clasificaciones. Tendrá que subsistir un área central de fenómenos o de lo contrario nos preguntaremos si la explicación realmente explica lo que comenzamos a investigar”*<sup>130</sup>. Una teoría adecuada debe estar comprometida con el respeto de los demás, pero también con el respeto de las necesidades básicas. Como hemos dicho más arriba, en última instancia, la educación sentimental estará orientada al respeto de los bienes humanos esenciales (esa “área central de fenómenos”) identificados por un “filósofo prudente”.

### **3. La Ingeniería de la imaginación. Literatura como puente entre lo universal y lo concreto.**

#### **3.1. La prioridad de la percepción y las normas generales.**

##### **3.1.1. El debate en torno a La Copa Dorada de Henry James. ¿Hacia una moralidad vacía?**

Comencemos por afirmar que el modelo de reflexión que Nussbaum propone está basado en una educación no deductiva; nos invita a elaborar nuestros juicios a partir la complejidad de los casos particulares. El tipo de comprensión que esta reflexión requiere, nos exhorta a que la educación moral sea perceptiva e intuitiva, a

---

<sup>130</sup> *Op. Cit.*, p. 31.

que vaya más allá de la aplicación racional de normas generales y abstractas, apelando a nuestra sensibilidad para captar, comprender y reflexionar acerca de la riqueza y la complejidad de la vida humana<sup>131</sup>.

En este afán, el texto literario se erige como el instrumento más idóneo: prioriza la percepción de lo particular, a la vez que promueve el reconocimiento y el interés por nuestros congéneres. Así pues, el recurso a la literatura como guía de los juicios éticos está comprometido con algunos principios del método aristotélico. Por un lado, es afín a la idea de que lo valioso es inconmensurable: confiamos en que determinadas narraciones literarias son capaces de mostrarnos la dimensión trágica (renuncia) que supone cualquier elección, insertando el conflicto dentro de la particularidad de las circunstancias particulares de una vida concreta (aunque sea ficticia). Por otro lado, es consecuente con la priorización de lo concreto de estas situaciones particulares al prestar atención a elementos que la fija adscripción a un principio o regla general esquivan: nos prepara para reaccionar ante situaciones imprevistas, nos sitúa en el contexto-arraigo de los aspectos relevantes para cada caso concreto<sup>132</sup>.

Como hemos visto en el capítulo precedente, el procedimiento aristotélico insiste en que la elección no puede deducirse de un sistema reglas generales (si bien éstas nos sirven de guía) y para ello, nos invita a desarrollar la capacidad perceptiva. En este afán, la lectura e interpretación de determinados textos está llamada a desarrollar cierta sensibilidad en los lectores para ayudar a valorar la complejidad, la heterogeneidad de situaciones y encrucijadas en las que nos vemos inmersos a la hora de afrontar los juicios éticos.

Hay, por tanto, una vinculación entre la relevancia ética de la novela y el rechazo a la adscripción fija a las reglas generales; *“de los relatos del comportamiento, los más verdaderos e informativos serán las obras literarias, biográficas e históricas; cuanto más abstracto sea el relato, menos racional será utilizarlo como única guía”*<sup>133</sup>. La novela es el relato menos abstracto y más comprometido con las contingencias personales y, por tanto, es de los instrumentos más adecuados para el tipo de

---

<sup>131</sup> NUSSBAUM, M.: *El conocimiento del amor: ensayos sobre filosofía y literatura*, A. Machado Libros/Mínimo Tránsito, Madrid, 2005, pp. 195-121.

<sup>132</sup> *Op. Cit.*, pp. 81-97.

<sup>133</sup> *Op. Cit.*, p. 147.



deliberación al que Nussbaum se suscribe, la cual requiere desarrollar la capacidad imaginativa para la improvisación, la sensibilidad y la flexibilidad para orientar nuestros juicios éticos de manera que la elección haya tenido en cuenta “todas las circunstancias relevantes”.

La interpretación de la novela *La Copa Dorada* de James, abre un debate interesante en torno a lo que supone el apego a las reglas generales sin una precepción adecuada de la complejidad de las circunstancias que determinan las elecciones morales<sup>134</sup>. Nussbaum quiere hacernos ver, mediante el análisis de la novela, que la confianza en un moralismo riguroso (secundado por el personaje femenino principal de la novela, Maggie) responde a un aferramiento “infantil” y ciego a las constantes tensiones y conflictos a la que están sometidos los valores, resultado de una candorosa seguridad en la guía de una moral “consistente”. La crítica al apego de Maggie a esta moral “perfecta” y “redonda”, viene determinada por su negativa a enfrentarse cara a cara con el conflicto, a esquivar la complejidad de las relaciones y valores en la que sus elecciones se insertan. Por supuesto que, tal como nos recuerda Nussbaum en su crítica a la falta de imaginación perceptiva del personaje para enfrentarse a la dimensión trágica de la elección, “*hay elecciones mejores y peores en este mundo enmarañado; pero es infantil negarse a ver que es así como está enmarañado*”<sup>135</sup>.

Tras la primera publicación de *El Conocimiento del Amor* (libro en el que se analiza esta obra de James), Nussbaum y Hilary Putnam mantuvieron un debate en torno a la importancia de las reglas generales para nuestra vida moral. Hilary Putnam sostenía que al hablar de valores en conflicto en lugar de hablar de reglas y excepciones, corremos el riesgo de vaciar de contenido a la moral, ya que, pensar en términos de compensación de valores, supondría no hablar de moral en modo alguno;

---

<sup>134</sup> No creo que corresponda aquí hacer más que unas mínimas referencias a la novela, pero considero que es interesante (y no deja de ser agradable) su lectura para comprender la tesis de Nussbaum en su profundidad y también el debate abierto a partir de dicha interpretación (debate que creo puede dejarse abierto infinitamente en virtud de nuevas lecturas, algo que quizás Nussbaum no estaría tan dispuesta a aceptar).

<sup>135</sup> *Op. Cit.*, p. 249.

*“If one is sensitive to ever-present danger that “all the rules have exception” will become a licence for an absolutely empty “situation ethics”<sup>136</sup>.*

Nussbaum responde enfatizando que su propuesta estriba en que deben tomarse en serio todas las alternativas posibles implicadas, antes de hacer una elección moral. De hecho, la amoralidad de la que Maggie es acusada, debido a su aferramiento a la “consistencia ética”, estriba en su actitud “infantil” de rodear el conflicto pero evitándolo, y resolverlo con base en su ideal perfecto de la moral; *“The idea that morality consist only in the application of general rules to particular cases that fall under them does not permit us (permit Maggie) to do justice to the importance of these features (...) the idea that a system of rules should be antecedently fixed and should exhaustively determine what we are to see and to count as salient in the new case is incompatible with the view that ethical experience in an ongoing adventure in which genuine surprise, even revision of one’s background conception of the good, are possible”<sup>137</sup>.*

En este punto, parecería que Nussbaum está rechazando cualquier elección basada en una moral fija, mientras que Putnam sugiere que basar las elecciones en una cierta noción sobre lo correcto no solo es necesario para no caer en un vacío moral, sino compatible con la pluralidad dado que, en su caso, la moralidad (kantiana) propuesta es lo suficientemente fina como para permitir diferentes realizaciones individuales a la vez que permite mantener un núcleo duro de corrección.

---

<sup>136</sup> “Si fuéramos sensibles para presentar siempre toda regla junto a su posible excepción, esto sería dejar la rienda suelta para el vaciamiento absoluto de las situaciones éticas”. [La traducción es mía] PUTNAM, H.: “Taking Rules Seriously: A Response to Martha Nussbaum”, *New Literary History*, n° 15.1, 1983, p. 193.

<sup>137</sup> “La idea de una moralidad consistente solo en la aplicación de reglas generales a la que reconducir los casos particulares, no nos permite (no permite a Maggie) hacer justicia a la importancia de esos detalles (...) la idea de que un sistema de reglas que pudiera ser previamente fijado y que debería determinar exhaustivamente qué tenemos que ver o tener en cuenta como relevante, es incompatible con la idea de que la experiencia ética es una constante aventura, en la cual, la sorpresa genuina e incluso la revisión de las concepciones de fondo sobre el bien, son posibles”. [La traducción es mía] NUSSBAUM, M.: “Reply to Gardiner, Wollheim and Putnam”, *New Literary History*, n.º. 15, 1983, p. 206.

### 3.1.2. *¿Una imagen moral?*

Llegado este punto debemos preguntarnos: ¿está Nussbaum renunciando realmente a una determinada noción de la corrección moral? Ciertamente, después de las críticas de Putnam, Nussbaum modificó muchos de sus presupuestos iniciales, incluso el texto que da origen a este debate (*El Conocimiento del Amor*). Dichas modificaciones enfatizan que el enfoque aristotélico, si bien sigue comprometido con la necesidad de atender a los particulares, está guiado por una idea de bien, en cuya búsqueda girará la pregunta acerca de cómo debería vivir el ser humano<sup>138</sup>. Por tanto, la pregunta correcta podría ser, ¿está Nussbaum comprometida con una *determinada* imagen moral acerca de cómo debería vivir el ser humano, aunque dicha búsqueda se realice siguiendo el procedimiento aristotélico?

Vayamos un poco más lejos. Apelando en todo caso a la necesidad de mantener una imagen plural (en su caso Kantiana) de la moral que nos dé alguna pauta para guiarnos (y autocomprendernos), Putnam coincide en que el discernimiento puede basarse en la percepción, pero considera que esto solo es posible porque contamos *a priori* con cierta noción del valor en juego. En otras palabras, el discernimiento es posible porque tenemos formada una imagen de la moral que nos orienta hacia la elección correcta (al menos dentro de un mínimo de corrección). En última instancia, lo que parece sugerir, es que la ética del discernimiento puede conducirnos o no a una “situación cero” de la moral en función de en quién confiemos para la elaboración de los juicios perceptivos (y de su imagen moral, en la cual éstos se basarían)<sup>139</sup>.

Con base en esto, ¿deberíamos decir que la ética de la percepción nussbaumiana, al no estar guiada por ninguna imagen moral, conduciría a un

---

<sup>138</sup> Es difícil poder llegar a determinar con exactitud en qué medida su concepción inicial se ha ido modificando, pero todo parece indicar, o bien que esta idea ya estaba implícita en la concepción inicial de su trabajo o bien que ha ido adquiriendo forma tras las acusaciones de cierto relativismo moral. El propio texto del *El Conocimiento del Amor*, en su edición actual, incluye modificaciones hechas por Nussbaum tras las diferentes críticas recibidas, entre otros, por Putnam. En todo caso, esta idea de la corrección moral, que en este texto aparece de modo confuso, irá adquiriendo más consistencia en obras posteriores.

<sup>139</sup> Está es la lectura de Anna Putnam acerca del debate entre Nussbaum y Hilary Putnam. PUTNAM, A. R.: “Imágenes morales e imaginación moral” *Dainoia*, nº. 38, 1992, p. 191. La autora pone de relieve, además, que tanto Iris Murdoch como Aristóteles consideran que no toda percepción es genuina; por su parte, sugiere que todas las percepciones morales están moldeadas por la imagen moral propia de quien percibe. Es decir, habría una relación dialéctica entre nuestra imagen moral (que la percepción confirma y la estimulación de dicha imagen, que altera nuestra percepción): el fomento de la imaginación ayuda a ampliar las imágenes morales individuales, pp. 120 y ss.

vaciamiento ético? Ciertas interpretaciones parecen sugerir que su ética sí que está guiada por una imagen previa, por lo que el verdadero problema no estribaría en tal aparente “vaciamiento de la moral”, sino, por el contrario, en su compromiso con una imagen moral previa bastante definida; “*Nussbaum no propone simplemente una ética de la percepción, con lo cual la crítica de Putnam de que ésta conduce a una situación cero, es debatible*” (...) *muestra también, aunque esto se deba a la insistencia de Putnam, cómo las percepciones de estos personajes se conforman con base en sus compromisos y obligaciones previos*<sup>140</sup>”. Si además tenemos en cuenta que este debate se inicia con uno de los primeros textos de Nussbaum, y que la proliferación de su obra es concomitante con un creciente interés por cuestiones de justicia (quiero decir, más cercanas a la moral que a la ética) que no abandona el aristotelismo prístino; si tenemos en cuenta también lo analizado en los capítulos anteriores, creo que estamos en condiciones de afirmar que Nussbaum se guía, efectivamente, por una “imagen moral” (o al menos ésta es la línea en la que va desarrollándose su pensamiento a medida que proliferan sus trabajos, siempre empapados por una gran dosis de aristotelismo).

Es más, creo que estamos en condiciones de afirmar que esa imagen moral que se va fraguando paulatinamente en sus escritos (pero que ya está presente, aunque de manera confusa en sus primeros textos), está lejos de la “delgada” (aunque consistente) moral kantiana. Como el mismo Putnam señalaba entonces, la moralidad Aristotélica es mucho más precisa y represiva que la kantiana: “*Kant’s picture sheds a rich light on how morality works at its best and on the way in which a fine morality can interconnect with both personal choice and social destiny (...) In contrast, Aristotle picture is strong precisely where Kant’s picture is weak. For Aristotle an adequate conception of happiness (eudaimonia) involves an adequate conception of reason (nous) and an adequate conception of virtue; and these are independent (...) but there are dangers in becoming wedded to just one picture of our moral life-and no least in the reading of literary work*”<sup>141</sup>.

---

<sup>140</sup> Vid. PUTNAM, A. R.: “Imágenes morales e imaginación moral” *Dainoia*, nº. 38, 1992, p. 198. La autora, al decirnos que ni la ética de Murdoch ni la de Nussbaum “proponen simplemente una ética de la percepción”, se está refiriendo (aunque no lo diga expresamente en el caso de Nussbaum) a que éstas están guiadas por una imagen moral previa.

<sup>141</sup> “La imagen kantiana arroja una luz importante en torno a cómo la moralidad da lo mejor de sí y en el sentido por el cual una moralidad “delgada” puede conjugar tanto con la elección personal como con el destino social (...) En cambio, la “imagen” aristotélica es una imagen “fuerte” allá donde la kantiana es una imagen “débil”. Para Aristóteles, una concepción adecuada de la felicidad (eudaimonia) implica mantener una concepción adecuada de la razón (nous) y una concepción adecuada de la virtud; y esas

De conformidad con lo afirmado, podemos ver en *El Conocimiento del Amor* muchas referencias de Nussbaum que parecen indicarnos, siempre desde el compromiso con la particularidad, que lo que buscamos (aunque sea por este método perceptivo) es una respuesta que, en última instancia, parece estar en consonancia con aquello que intuimos como esencial para todos los seres humanos (intrínseco, por tanto, a la naturaleza humana). Lo que Nussbaum persigue con su adscripción al método aristotélico, es que las elecciones por el tamiz de una reflexión perceptiva comprometida con la complejidad de cada situación concreta, para que la decisión, en última instancia correcta, demuestre que se han tenido en cuenta todos los aspectos relevantes para el caso. Una vez más, siguiendo a Aristóteles, Nussbaum nos recuerda que lo que buscamos es un “*esclarecimiento de las apariencias*” que al presentarse de manera conflictiva, caótica e inconmensurable exigen la percepción en calidad clarificadora de los valores que representan; así es que “*a través de la compasión y el pavor que inspiran los acontecimientos trágicos, aprendemos sobre lo que nos importa y obtenemos una clarificación*”<sup>142</sup>.

Más aún, como hemos visto ya en los capítulos anteriores, Nussbaum señala que la deliberación aristotélica parte de la pregunta ¿cómo debería vivir un ser humano?, y nos dice que “*la respuesta general que sugiere Aristóteles es conforme a todas las formas del buen funcionar que configuren una vida humana completa (...) la noción del buen funcionamiento humano conduce y guía la investigación a un nivel profundo, centrando la atención en determinadas características de las situaciones en detrimento de otras*”<sup>143</sup>.

En relación con esta argumentación, ¿cuál es la consecuencia para la reivindicada alianza entre la teoría ética y la literaria? Nussbaum indica que la lectura en sí misma no propone un criterio de corrección, por ello, es necesaria una teoría ética complementaria para orientar nuestra percepción en el sentido adecuado. En consecuencia, es cierto que “*there is, I believe, something in tension between the way in which literature can enlarge our moral understanding and the subterranean but robust strand of moral realism which runs through the book (...) it is made explicit*

---

*son cosas independientes (...) corremos cierto peligro “casándonos” con una determinada imagen de nuestra moral y no solo como simples lectores de literatura*”. [La traducción es mía] PUTNAM, H.: “Taking Rules Seriously: A Response to Martha Nussbaum”, *New Literary History*, nº 15.1, 1983, p. 197.

<sup>142</sup> NUSSBAUM, M.: *El conocimiento del amor: ensayos sobre filosofía y literatura*, A. Machado Libros/Mínimo Tránsito, Madrid, 2005, pp. 225 y 259.

<sup>143</sup> *Op. Cit.*, p. 184.

*mostly in the form of bare assertions about 'truth' and 'the right way of seeing'. Yet one thing we are likely to learn from literature is that any way is necessarily as good as any other, but that there is often no one 'truth' or 'right' way either*"<sup>144</sup>.

Si leemos atentamente *El Conocimiento del Amor* nos incomoda cierta inconsistencia entre la defensa de la percepción Aristotélica y lo que parece ser un sutil aviso a que las conclusiones estarán siempre cerradas por una determinada idea de corrección moral basada en aquello que es "importante para el ser humano". Como Nussbaum señala, *"La insistencia en que la deliberación debe tener en cuenta rasgos contextuales no conlleva que una elección deliberada sea correcta solo con relación a normas locales. El particularismo aristotélico es perfectamente compatible con la idea de que lo que la percepción se propone ver es (en cierto sentido) cómo son las cosas; aquí se requieren de otros argumentos para decidir sobre la mejor interpretación de la postura aquí implicada. Y seguramente, el uso del concepto de ser humano desempeñará el importante papel de adaptar esta concepción de forma que se emplee para hacer juicios transculturales y para fundar el debate transcultural"*<sup>145</sup>. Una vez más, aunque Nussbaum proponga una deliberación en torno al juego dialéctico entre lo general y lo particular, ésta se promueve desde la confianza previa en un tal estado de las cosas "correctas" con la que deberán coincidir sus conclusiones: aquella basada en su concepción del ser humano y sus necesidades básicas.

Partamos pues de aceptar, que el texto literario (en contraste con otros textos de carácter abstracto que nos presenten la corrección de manera directa sin atender la complejidad que encierra) son los más idóneos para acercarnos a cierto tipo de verdades, pero que, en última instancia, hay una verdad a la que estamos buscando llegar con su interpretación; una verdad que, quizás unos más que otros, sean capaces de "descodificar".

---

<sup>144</sup> "Existe una cierta tensión en la idea por la cual la literatura puede ampliar nuestro entendimiento moral y un soterrado pero robusto trazo de realismo moral que atraviesa el libro (...) Esto se hace explícito, sobre todo, en la manera en que se dejan al descubierto afirmaciones sobre "la verdad" y sobre "la forma correcta de ver". Si todavía podemos aprender una cosa sobre la literatura es que ningún camino es necesariamente mejor que el otro, sino que a menudo no hay ni una verdad ni un "camino correcto". [La traducción es mía] HORTON, John: "Love's knowledge: Essays on philosophy and Literature Review, *The Philosophical Quarterly*, n.º 169, pp. 495.

<sup>145</sup> *Op. Cit.*, p.181.

### **3.2. ¿Del otro lado del puente? La necesaria identificación lo general en lo particular.**

#### **3.2.1. Reflexiones preliminares**

Utilizando la literatura como instrumento de reflexión ética, que mediante un proceso deliberativo aristotélico nos ayude a reflexionar, a imaginar y finalmente a decidir (aunque siempre sea de manera no definitiva) qué es aquello de lo no podemos prescindir; aquello que resulta esencial para nosotros y por tanto, para cualquier vida humana, Nussbaum confía en la posibilidad de obtener respuestas éticas incorporando en nuestra elección la percepción compleja de la realidad en la estas se funden. Para la autora, la literatura esconde un inmenso poder de sugestión que nos estimula para reconocer a la alteridad a través de la expansión de la imaginación. Mediante la relación emotiva que establecemos con los personajes, logramos identificarnos con nuestros congéneres, con sus problemas vitales concretos y, finalmente, logramos reconocer que ciertas condiciones son imprescindibles para la realización de sus destinos (de sus planes de vida particulares)<sup>146</sup>.

La novela (fundamentalmente la novela realista) constituye un puente “fabuloso” entre la abstracción filosófica que nos orienta a considerar determinados bienes como imprescindibles para toda la humanidad) y la particularidad inmediata de una vida concreta (ficticia) que nos ayuda a imaginar su desenvolvimiento cotidiano<sup>147</sup>. Por su propia textura narrativa que permite seguir de cerca el desarrollo completo de la vida de una persona, tiene la virtud de acercarnos a los demás, de exhortarnos dulcemente a reconocer su individualidad (y, por ende, su dignidad), de activar en nuestro interior las emociones adecuadas que nos iluminen en la búsqueda filosófica de la verdad: *“este ir y venir entre lo general y lo concreto está constituido en la estructura misma del género. De este modo, la novela elabora un paradigma de un estilo de razonamiento ético que es específico con respecto al contexto sin llegar a*

---

<sup>146</sup> NUSSBAUM, M.: *Justicia Poética: la imaginación literaria y la vida pública*. Andrés Bello, Santiago de Chile, 1995, pp. 25-38.

<sup>147</sup> La propuesta de “cultivar la imaginación narrativa” se ha ido ampliando desde la literatura, particularmente la novela realista (en sus primeros textos observamos una defensa de este tipo de material como el más idóneo para llevar a cabo dicha empresa), al uso de otras artes como la música, los relatos, o las historias y mitos tradicionales. Para tener una visión general de la propuesta nussbaumiana de recuperación las artes y la literatura como instrumentos para la profundización democrática, puede consultarse el capítulo VI de una de sus publicaciones más recientes: NUSSBAUM, M.: *Sin fines de lucro: por qué la democracia necesita de las humanidades*, Katz, Buenos Aires, 2010, pp. 131-160.

*ser relativista, en el cual obtenemos prescripciones concretas, potencialmente universalizables al trasladar una idea general de la prosperidad humana a una situación concreta”<sup>148</sup>.*

Voy a intentar concretar aquí algo más sobre el uso de la literatura como puente entre lo universal y lo concreto. Aunque la literatura, para Nussbaum, es un recurso capaz de guiar nuestras reflexiones éticas desde lo particular (compromiso con el método aristotélico), su proyecto deja un mullido colchón que evitará la caída en la incorrección moral de quien se atreva a caminar por dicho puente. La pregunta subyacente es, por tanto, si el recurso nussbaumiano a la literatura como puente puede padecer de algún defecto de construcción; concretamente, si presenta alguna ligera inclinación hacia unos universales basados en una determinada concepción del ser humano (quiero enfatizar que, en todo caso, el defecto no estaría en la propuesta de tales universales, sino en el origen de los mismos). El puente se erige como una inmensa obra de la ingeniera universal que pretende traspasar fronteras y, con cada kilómetro de esta construcción, el desnivel parece ser más notorio. ¿Sería posible la construcción, a esta escala, de un puente más simétrico? La respuesta parece estar en la consistencia de los materiales (teóricos) que utilicemos y en que colaboremos, esta vez, “todos los caminantes” en dicha construcción.

Confío en que si logramos proyectarnos una meta como esta, el recurso a la literatura como medio de la educación sentimental presentado por Nussbaum, puede ser un instrumento excelente, capaz de sortear algunas de las dificultades (sobre la reconciliación de moral y vida buena) a la que las propuestas de educación en valores todavía se enfrentan. Tengo fe en que, si logramos construir un puente equilibrado, con las medidas justas para que todos nos atrevamos a pasar por él, habrá menos tentados a hacer “puenting” saltando al vacío del silencio relativista y, menos cándidos que confíen en que pueden sortear los obstáculos del camino “volando por encima” de la estructura, a las espaldas de una moral trascendental. Pero este constructo, en todo caso, corresponde a un análisis futuro.

---

<sup>148</sup> NUSSBAUM, M.: “La imaginación literaria en la vida pública”, *Isegoría, Revista de filosofía moral y política*, n.º 11, 1995, p. 46.



### 3.2.2. *Despejando los universales desde las dimensiones concretas: la imprescindible labor de la filosofía en la interpretación del texto literario.*

Nussbaum confía en que el correcto desarrollo de la imaginación literaria contribuye a sacar a la luz los valores universalmente compartidos, que solo pueden ser extraídos de las situaciones y narraciones particulares gracias a un procedimiento de reflexión filosófica inclusivo, abierto a la diferencia y basado en la realidad. La literatura entraña, por tanto, un magnífico potencial para formar la imaginación cívica (aunque esta no sea su función exclusiva): al coadyuvar a la “clarificación de nuestra visión”, nos permite “*ver cómo las circunstancias condicionan las vidas de quienes comparten con nosotros algunas metas y proyectos generales*”<sup>149</sup>.

La novela “*reconoce necesidades humanas que trascienden los límites del tiempo, lugar, clase, religión, grupo étnico, y pone en el centro de su reflexión moral la cuestión de su adecuada resolución*”<sup>150</sup>. El compromiso profundo de atender a la complejidad contextual que determina las circunstancias vitales de una persona y que condiciona sus elecciones, pretende activar nuestro interés por esa particularidad en la que se insertan formas de vida diferentes. Pero, una vez más, parece que la corrección de dicha elección trasciende el elemento particular (aunque dicha transcendencia surge de la complejidad misma que estamos observando y no “de más allá”) haciendo pivotar las respuestas en torno a un centro de gravedad constituido por una noción determinada (aunque según Nussbaum, lo suficientemente amplia) de la vida humana.

Aunque lo universalizable se extrae de la propia estructura particular del relato, el recurso de la literatura como estimulante de la imaginación debe estar orientada hacia los juicios éticos correctos<sup>151</sup>. Pero ¿quién tiene la potestad de la

---

<sup>149</sup> NUSSBAUM, M.: *El cultivo de la humanidad: una defensa clásica de la reforma en la educación liberal*, Paidós, Barcelona, 2005, p. 121.

<sup>150</sup> NUSSBAUM, M.: “La imaginación literaria en la vida pública”, *Isegoría, Revista de filosofía moral y política*, n.º 11, 1995, p. 73.

<sup>151</sup> Aunque ya hemos desarrollado sobremano estas cuestiones en el capítulo precedente, para un análisis más detenido, sugiero consultar; NUSSBAUM, M.: *El conocimiento del amor: ensayos sobre filosofía y literatura*, A. Machado Libros/Mínimo Tránsito, Madrid, 2005, pp. 292 y 304; NUSSBAUM, M.: *Paisajes del pensamiento: la inteligencia de las emociones*, Paidós, Barcelona, 2001, p. 478; NUSSBAUM, M.: On Moral Progress: A response to Richard Rorty”, *The University of Chicago Law Review*, n.º 3, 2007, p. 944 y NUSSBAUM, M.: *La terapia del deseo: teoría y práctica en la ética helenística*, Paidós, Barcelona, 2003, p. 90 y ss.

corrección para erigirse como guía? En función de lo estudiado en el capítulo anterior, podemos extraer algunas premisas: a) La corrección está determinada por una concepción de vida humana; b) Dicha concepción ha sido identificada por un filósofo comprometido con la dialéctica entre la percepción de lo particular y las reglas generales; c) El filósofo se erige como el único capaz de ordenar la complejidad de “apariencias” que se presentan de manera desordenada y confusa, en virtud del principio de no contradicción, d) La prudencia para busca la “coherencia” que ostenta el filósofo, hace que confiemos en las reglas generales identificadas por él como guías para nuestra elección y para nuestra interpretación de la realidad; e) Las reglas generales pueden, ciertamente, ser modificadas, pero dicha modificación requiere nuevamente un juicio prudente. En conclusión, parece que cualquier posible interpretación del texto se enmarca dentro de las nociones identificadas por el filósofo.

En resumen, el compromiso con lo particular parece tener su “techo” en las evidencias (apariencias), las cuales tienen su base en la “experiencia humana”; aunque éstas son siempre susceptibles de modificación y de posible reinterpretación en función de nuevas evidencias, el monopolio de dicha “nueva ordenación” recae siempre en el filósofo prudente, quien, a su vez estará limitado por esas evidencias que determinan aquello imprescindible para los seres humanos. Los discípulos podemos participar en la descodificación de la corrección moral, pero siempre guiados de la mano del filósofo que reorientará en función de la realidad que él interpreta, cualquier otra interpretación. Todo parece indicar, pues, que la propia falibilidad del filósofo está blindada, dado que el acceso a la verdad la obtiene de la realidad misma y con ello, está blindada a su vez su posibilidad (real) de crítica.

Es justamente debido a este compromiso con una determinada noción de bien, que Nussbaum no deja de enfatizar que la lectura de los textos por sí misma resulta insuficiente y, que su interpretación tiene que ser complementada por una filosofía que se apoye en una teoría moral (la suya)<sup>152</sup>. Para Nussbaum, esta necesaria labor correctora de la filosofía, determina que no todas las obras literarias sean buenas candidatas para la ciudadanía, sino solamente aquellas capaces de suscitar las

---

<sup>152</sup> En este sentido, Vid. NUSSBAUM, M.: “La imaginación literaria en la vida pública”, *Isegoría, Revista de filosofía moral y política*, n.º 11, 1995, p. 47-48.

emociones adecuadas, de exhortarnos a rechazar o modificar ciertas creencias (incorrectas) y apegarnos a otras (correctas)<sup>153</sup>.

Pero la guía de la filosofía interviene no solo en la selección de los textos “adecuados”, sino también en la interpretación del texto mismo. Aparentemente, las diferentes percepciones de los lectores serán debatidas (en el aula, por ejemplo), llegándose a conclusiones de manera dialogada<sup>154</sup>. Sin embargo, si se dejara realmente abierta la puerta al debate y se confiara en la posibilidad de obtener respuestas correctas a partir de la propia dinámica discursiva, ¿por qué Nussbaum está tan convencida de que la novela determinará una serie de actitudes en los lectores en pos de guiar sus juicios por un camino de corrección previamente pavimentado por los bienes que ella reconoce como universalmente válidos? Ciertamente, como hemos visto, la filosofía debe orientarnos en el sentido correcto, y la corrección está, a su vez, limitada por las “apariencias” sobre la experiencia humana común; *“la búsqueda de la verdad es la búsqueda de la explicación más exacta posible del mundo, tal como lo experimentamos (y llegaremos a experimentar)”*<sup>155</sup>, por ello el debate en torno a la interpretación del texto (como el debate sobre la realidad moral) siempre estará condicionado por dicha realidad (que según Nussbaum, parece ser objetiva).

Es más, Nussbaum parece estar convencida de que la lectura (de determinadas novelas) tiene un poder trasformador de nuestro interior (esta interpretación es compartida también por Richard Rorty, aunque con unas consecuencias bien diferentes). Sin embargo, la experiencia demuestra que la expansión de la imaginación literaria no necesariamente está avocada a fomentar actitudes benevolentes, de hecho, está demostrado que ésta puede ir acompañada de las más inhumanas actitudes<sup>156</sup>. De hecho, como se ha puesto de manifiesto por algunos teóricos de la literatura, la relación entre el humanismo y la cultura literaria no

---

<sup>153</sup> En este sentido, véase NUSSBAUM, M.: *Justicia Poética: la imaginación literaria y la vida pública*. Andrés Bello, Santiago de Chile, 1995, pp. 35-37.

<sup>154</sup> *Op. Cit.*, pp. 109-111.

<sup>155</sup> NUSSBAUM, M.: *La terapia del deseo: teoría y práctica en la ética helenística*, Paidós, Barcelona, 2003, pp. 90.

<sup>156</sup> Vid. HORTON, John: “Love’s knowledge: Essays on philosophy and Literature Review, *The Philosophical Quarterly*, n.º 169, p. 495. El autor pone el ejemplo de un personaje literario, Humber Humber, “corruptor” de *Lolita*, lector sensible y de gustos exquisitos, cuya moralidad es puesta en tela de juicio. En relación con la lectura de *Lolita*, es interesante la interpretación de Richard Rorty sobre el texto, cuya función humanizadora recaería en su capacidad para hacernos empatizar con este personaje “degenerado” (de hecho esa era la intención confesa de Navokov quien se sintió incomprendido en su época por la vituperaciones recibidas a la novela). También, RORTY, R.: *Contingencia, ironía y solidaridad*, Paidós, Barcelona, 1991, pp. 159-186.

siempre ha supuesto una victoria para el primero. Parafraseando a George Steiner, “*algunos de los hombres que concibieron y admiraron Auschwitz, habían sido educados para leer a Shakespeare y a Goethe y no dejaron de leerlos*”<sup>157</sup>.

Lo que quiero resaltar es que la lectura por sí misma no puede comprometerse a lo que Nussbaum aspira, por ello, la interpretación del texto se moverá entonces dentro de un marco, encorsetado por una determinada concepción de la ética. Es eso lo que nos hace dudar acerca del verdadero valor que la autora otorga a la discusión, a la puesta en común de su significado y a la obtención cooperativa de las conclusiones éticas extraídas del texto (y quien dice el texto, está diciendo de la realidad misma, de la cual el primero no es más que una proyección ficticia). Por ello, podríamos coincidir en que Nussbaum “*...tell us what lessons the readers will or should derive from the (...) both [el autor se refiere a Nussbaum y a Richard Rorty] seem to be advocates of what we might call “supply-side” theory of the novel: neither seems terribly concerned about the role of the reader in the process of deriving the relevant lessons from literature*”<sup>158</sup>.

En realidad, parece que bajo la consideración de que es posible extraer de los textos un significado intrínseco que estos encierran, la autora valida su mensaje con base en su propia interpretación (individualista), sin tener en cuenta, en realidad, la del resto del lectores (y quien dice lectores, está diciendo de participantes en una situación/discusión ética dada). En otras palabras, Nussbaum estaría incurriendo en una suerte de “*falacia receptiva*”, por la cual, la interpretación victoriosa del filósofo

---

<sup>157</sup> STEINER, G.: *Lenguaje y Silencio: ensayos sobre la literatura, el lenguaje y lo inhumano*, Gedisa, Barcelona, 1967, pp. 192-197.

<sup>158</sup> “*Diciéndonos qué es lo que los lectores tienen o deben interpretar del texto (...) ambos parecen hacer de abogados de lo que podríamos llamar “supply-side” (este término, proveniente de la economía, no tiene traducción en español; aquí podríamos interpretarlo como una especie de incentivo de una determinada actitud mediante una política determinada o una acción determinada) teoría de la novela: ninguno parece estar preocupado por el rol del lector en el proceso de extraer las lecciones filosóficas relevantes de la literatura*”.[La traducción es mía] STOW, S.: “Reading our way to democracy?: Literature and public ethics”, *Philosophy and Literature*, n.º 30, 2006, pp. 413. La crítica del autor se dirige indistintamente a Nussbaum y a Richard Rorty, también propulsor de la “imaginación narrativa”. Personalmente, aunque estoy de acuerdo en lo referente a Nussbaum, no creo que sea el mismo caso el de Rorty quien mantiene una visión diferente sobre los efectos que puede producir la literatura para la democracia a través de la transformación del “ironista liberal”, limitada al ámbito privado (sin la proyección pública que le da Nussbaum). Por ello, creo que en el caso de Rorty, la lectura individual y subjetiva del texto es coherente con sus postulados teóricos; no así en Nussbaum, quien reivindica una transformación del agente externo con base en sus argumentos. En relación con esto se puede consultar, RORTY, R.: *Contingencia, ironía y solidaridad*, Paidós, Barcelona, 1991. Concretamente, el capítulo “Ironía privada y esperanza liberal”, pp. 92-113.

sustituye la de cualquier otra lectura alternativa que se cierra “*on the proper interpretation of the novel, that is, the one identified by Martha Nussbaum*”<sup>159</sup>.

Esta crítica sugiere que hay una suerte de inconsistencia, una cierta contradicción entre un enfoque que promueve la expansión imaginativa de los agentes como medio de profundización de la democracia, a través de la lectura de textos literarios, replegando su interpretación a una esencia implícita que impide otras descripciones del mismo. Así pues, debido a que “*when we talk about literature we are talking about our own responses to it, and that as such, we are, in a way talking about ourselves*”<sup>160</sup>, la manera coherente de promover la reflexión en torno a un texto literario acorde con los principios de la democracia (escuchar al otro) debe dar la posibilidad de establecer un razonamiento dialogado. Al permitir llevar al terreno de la discusión asuntos que de otra manera no se hubieran puesto en el debate público y de una manera que no sería posible hacerlo si estuviéramos hablando solo de nosotros mismos, ya estamos contribuyendo de cierta manera al debate ético a través de la literatura y de una forma mucho más coherente con el principio de la libertad comunicativa, presupuesto básico de toda democracia real; “*Although they concerns may be personals, participants in the discussion will, perhaps, be able to talk about them in a way that detaches the topic from the citizens innermost selves*”<sup>161</sup>.

En conclusión, lo que Nussbaum quiere decirnos es que las emociones pueden ser buenas guías éticas, que no podemos seguir apartándolas de la filosofía política y por ende, de la vida pública aduciendo su irracionalidad. Las emociones son irracionales si el juicio en torno a ellas es un juicio precipitado que no ha tenido en cuenta todas la circunstancias relevantes (aunque sean correctas), pero pueden también ser racionales y sin embargo, falsas o incorrectas<sup>162</sup>. En principio, todas son igualmente candidatas a la corrección (al menos a entrar en la deliberación); “*No hay motivos para creer que las emociones son inadecuadas para la deliberación solo porque pueden ser erróneas, así como no hay motivos para desechar todas la*

---

<sup>159</sup> “*En la propia interpretación de la novela, que es la identificada por Martha Nussbaum*” [La traducción es mía] STOW, S.: “Reading our way to democracy?: Literature and public ethics”, *Philosophy and Literature*, n.º 30, 2006, pp. 414-415.

<sup>160</sup> “*Cuando hablamos de literatura estamos hablando acerca de nuestras propuestas a esta y, como tales, estamos hablando, de alguna manera de nosotros mismos*” [La traducción es mía] *Op. Cit.*, p. 417

<sup>161</sup> *Op. Cit.*, pp. 417-418.

<sup>162</sup> NUSSBAUM, M.: *Justicia Poética: la imaginación literaria y la vida pública*. Andrés Bello, Santiago de Chile, 1995, p. 96.

*creencias de la deliberación solo porque pueden ser erróneas*”<sup>163</sup>. Sin embargo, si el uso de la literatura, apoyado en una determinada teoría del bien, tiene como objetivo mitigar las creencias erróneas que dan lugar a determinadas emociones y fomentar otras positivas como la compasión, la deliberación está precedida por un determinado concepto de aquello a lo que queremos llegar (unos ciertos rasgos universales que queremos comprobar). Así pues, en este proceso imaginario de “búsqueda de verdad”, la interpretación (monológica) de quien esté en mejor posición para interpretar la realidad (la realidad a través de la ficción) es la que acabará imponiéndose, tras la búsqueda, como La Verdad.

---

<sup>163</sup> *Op. Cit.*, pp. 97.

## Segunda Parte

### 1. *Desafiando a la doxa en “búsqueda de la verdad”*

#### 1.1. *El compromiso con los valores y el desafío a la autoridad.*

Llevada al terreno práctico, el modelo educativo (cosmopolita) propuesto por Nussbaum presume el compromiso de los Estados a la hora de incorporar materias y contenidos sobre culturas diferentes a las propias en los planes de estudio oficiales, como una manera de promover el acercamiento a la alteridad a través del conocimiento de su historia, sus tradiciones, sus derechos, etc.<sup>164</sup>. Dicha pedagogía multicultural requiere, para Nussbaum, que la transmisión de la información se realice mediante un ejercicio crítico de reconocimiento de la diferencia con el objetivo último de, poniendo “en tela de juicio” nuestras propias cosmovisiones, poder llegar a extraer conclusiones acerca de aquello universalmente compartido por todas las culturas.

Como dice Nussbaum, *“si nos contemplamos con la mirada del otro, veremos lo que en nuestras prácticas hay de local y no esencial, así como lo que es más amplia y profundamente compartido”*<sup>165</sup>. Así pues, si la educación cosmopolita nos conduce a una suerte de “exilio filosófico”, es debido a que con su puesta en marcha tendremos que renunciar a las “cómodas” verdades locales para someterlas a discusión, en búsqueda de algo mucho más amplio: ver aquello que nos une como seres humanos<sup>166</sup>.

---

<sup>164</sup> No voy a entrar aquí en los detalles del modelo de ciudadanía cosmopolita propuesto por Nussbaum. Simplemente señalar que dicho modelo, basado en la recuperación de la imagen estoica de los “círculos concéntricos”, se erige como una invitación a la identificación múltiple que no renuncia a su centro (local) promoviendo la expansión hacia un círculo más amplio (cuyo margen última es la de la humanidad entera) y está guiado por el noble interés de exacerbar la empatía, la compasión y el respeto de nuestros congéneres; de fomentar unos vínculos universales a través del conocimiento y reconocimiento mutuo.

<sup>165</sup> NUSSBAUM, M.: *Los límites del patriotismo: identidad, pertenencia y “ciudadanía mundial”*, Paidós, Barcelona, 1999, pp.22.

<sup>166</sup> Este modelo educativo choca a su vez con una limitación material; al exigir una educación fuerte en humanidades que no se limitan a una o dos horas semanales, su implantación requiere un compromiso y una inversión económica “a fondo perdido” (Nussbaum enfatiza que desde la pura racionalidad utilitarista no se obtiene ningún beneficio, por lo que si pensamos en términos puramente económicos no encontraremos razones para promover estas prácticas educativas) por parte de los gobiernos. En *Sin fines de lucro: por qué la democracia necesita de las humanidades*, se puede consultar las recientes opiniones

He considerado interesante traer a colación algunos de estos aspectos con el fin de terminar de sacar algunas conclusiones acerca de cómo este modelo educativo, a través de un ejercicio dialéctico de reflexión entre lo común y lo propio, se apoya, en última instancia, en las nociones de bien que Nussbaum revela como intrínsecas al ser humano y, fundamentalmente qué rol otorga al diálogo (y con él, al disenso). Quiero dejar apuntado que lo que aquí se discute no es la vocación universalista de la propuesta ni su noble desafío humanista<sup>167</sup>; lo que aquí se discute, simplemente, es la presentación de dicho proyecto en términos “esencialistas”.

Ahora bien, la puesta en entredicho de las “verdades locales” que promueve la educación cosmopolita, también implica hacer otro tanto con otras “verdades locales” diferentes a las propias. Así pues, deberíamos estar atentos a la forma en que se lleva a cabo dicha empresa, con el fin de evitar el riesgo de caer en un dogmatismo etnocéntrico (occidentalista). Pero también habría que tener en cuenta la justificación última que utilizamos para considerar que debemos educar en ciertos valores y no en otros, con el fin de no caer en un perfeccionismo moral incompatible con la pluralidad de nociones diferentes de vida buena (inclusive las locales) presentes en una comunidad que, cuanto más se amplía, más profundiza sus divergencias. Más aún, habría que tener en cuenta que el modelo de justificación de tales valores comprometidos con la pluralidad no deje la puerta abierta para que algunas nociones particulares de vida buena puedan sostener ideas que irían incluso en contra de derechos ya reconocidos.

Como bien sabemos, Nussbaum otorga un papel central a la capacidad referente al uso de la razón práctica que define como *“Poder formarse una concepción del bien y reflexionar críticamente sobre los propios planes de vida”* (de hecho, es una de las capacidades de su lista). El desarrollo de esta capacidad supone la puesta en práctica de una pedagogía que invite al cuestionamiento de las propias costumbres, exhortando a los estudiantes a tener que justificar de manera argumentada una creencia atávica adquirida mediante el proceso de socialización. Esta estrategia educativa de carácter socrático, contiene pues, una dosis de “desafío a la autoridad” (a la autoridad normativa

---

de la autora en torno a las reformas educativas europeas en contraste con algunos proyectos llevados a cabo en algunas Instituciones norteamericanas. Véase, principalmente, el capítulo VII.

<sup>167</sup> Es indiscutible la trascendencia política y jurídica que supondría entender la ciudadanía en términos globales. Lamentablemente, al estar este concepto aún ligado a los límites del Estado-Nación, cierra la puerta al reconocimiento de derechos de quienes no ostentan esa ciudadanía; por ello, lo que había que someter a análisis crítico no es este objetivo en sí, sino la forma de llevarlo a cabo.



de la tradición que conecta nuestras prácticas con nuestras más profundas creencias no cuestionadas) consistente en “aguijonear” a los estudiantes para que activen su capacidad de razonamiento práctico, instándolos a “problematizar” sus propias creencias y valores, a cuestionarlas o defenderlas argumentativamente<sup>168</sup>.

El motor de dicha pedagogía es la “búsqueda de verdad”. Dicha búsqueda requiere, para Nussbaum, fomentar la autonomía de los estudiantes para que hagan un autoexamen de sus cosmovisiones (y con ella de sus emociones) e intenten sostenerlas de manera responsable. Al afirmar que *“los atributos necesarios para llegar a ser un buen ciudadano pensante se encuentran en todos los ciudadanos, o por lo menos en todos lo que están en algún modo privados de la normal capacidad de razonar”*<sup>169</sup>, en cierta forma, Nussbaum parece estar valorando la igualdad comunicativa, considerando que todos son potencialmente capaces de alcanzar la verdad por vía argumentativa. Sin embargo, la argumentación deber estar acompañada, en todo caso, por un proceso paralelo de examen interno, el cual tiene la virtud de aclarar nuestros objetivos y hacernos más resolutivos (evita la sumisión a la autoridad y la presión de los pares): el autoexamen da claridad a nuestros juicios, así pues, con objetivos claros e ideas razonadas podremos participar de la argumentación en situación de igualdad donde tendrá que prevalecer la fuerza del los mejores argumentos<sup>170</sup>.

Nussbaum nos recuerda que el objetivo de búsqueda de la verdad Socrática *“no pretendió verdades que trascendieran la experiencia humana, y sin embargo, sostuvo que la búsqueda de la verdad ética es esencial para la plena humanidad”*. El enfrentamiento al abismo relativista pasa por no renunciar a la búsqueda de la verdad y la objetividad, que nos *“advierte la necesidad de discriminar intereses legítimos e ilegítimos”*, que nos ayuda a *“distinguir entre las cosas y encontrar una manera de presentarlas capaz de resistir el examen crítico”*<sup>171</sup>. Así pues, la autora enfatiza lo positivo de ese carácter subversivo (frente la autoridad de la tradición) que tiene la práctica de la argumentación, pero esta deberá estar precedida de una autoexamen interno que nos *“aclaren nuestros objetivos”*, objetivos que, en todo caso, las lecciones

---

<sup>168</sup> Vid. NUSSBAUM, M.: *El cultivo de la humanidad: una defensa clásica de la reforma en la educación liberal*, Paidós, Barcelona, 2005, pp. 38-42.

<sup>169</sup> *Op. Cit.*, p. 52.

<sup>170</sup> Vid: NUSSBAUM, M.: *Sin fines de lucro: por qué la democracia necesita de las humanidades*, Katz, Buenos Aires, 2010, pp. 77-79.

<sup>171</sup> Vid: NUSSBAUM, M.: *El cultivo de la humanidad: una defensa clásica de la reforma en la educación liberal*, Paidós, Barcelona, 2005, pp. 64-65.

de filosofía tienen la función de “afinar”, de llevar por el camino correcto, de moldear según una determinada noción de bien.

### ***1.2.El diálogo como medio y el apego al resultado. Conclusiones parciales.***

Recordemos que lo que busca la educación sentimental es el fomento de unas actitudes favorables respecto de unos determinados valores (las capacidades humanas centrales); *“la estabilidad de una sociedad justa depende de la capacidad que tenga de inculcar las actitudes y los sentimientos correctos en las personas para que éstas se muestren favorables a cambios de gran alcance en la distribución existente de bienes”*<sup>172</sup>. La meta es no solo fomentar el juicio crítico, sino fortalecer los mecanismos psicológicos que activen determinados sentimientos (a los que estos se vinculan -como la compasión-) susceptibles de ser modificados. A la luz de lo estudiado hasta ahora, podemos decir que dicha modificación, en última instancia, está guiada por un criterio de corrección cuyo parámetro lo constituye aquello que es “imprescindible para la vida de las personas”. Independientemente de que se trate de un método comprometido con lo particular, independientemente de que activemos la imaginación y el juicio crítico de los ciudadanos para arribar a una verdad conjunta, lo que busca la educación sentimental nussbaumiana es la adscripción a unas determinadas nociones de bien.

El núcleo del problema no radica en que la educación busque promover unos determinados valores, en este caso, unos valores universalmente compartidos (la negativa a esta empresa sí que sería saltar del puente hacia el vacío relativista), sino en la manera en que se obtienen esos universales. El quid de la cuestión no reside en que la educación sentimental promueva un cambio en nuestras creencias, sino en la base metodológica desde la cual se propone este proyecto. En el caso de Nussbaum, si bien parece valorarse el diálogo como procedimiento necesario para el “cambio de las conciencias”, la adscripción a este mecanismo cooperativo de búsqueda de la verdad parece jugar solamente un papel instrumental; es decir, se valora solo como medio para llegar a un determinado resultado, pero no como fin que en sí, como algo que desde su

---

<sup>172</sup> NUSSBAUM, M.: *Las fronteras de la justicia: consideraciones sobre la exclusión*, Paidós, Barcelona, 2007, p. 404.

propia activación, tiene ya la virtud de contribuir a nuestra democracia. En relación a todo esto podemos extraer algunas conclusiones:

- a. Para Nussbaum, la particularidad contextual y la estrechez de las cosmovisiones particulares parecen entrar en juego por el presupuesto de que “hay que tener en cuenta todas las condiciones relevantes” (contextuales), pero estas no entran como telón de fondo del diálogo (mediante la voz de sus agentes), sino que se ventilan como evidencias (aparentemente observables) a partir de las cuales podremos extraer una “verdad objetiva”:

- ai. La “búsqueda objetiva de la verdad”, aunque puede ser también cooperativa, es una búsqueda *objetiva*, por lo que en ningún caso puede ser *intersubjetiva*. Los presupuestos discursivos exigen el desapego a una idea de verdad como correspondencia con la realidad (o como “lo que más se acerca a la verdad”, que sería lo que viene a decir Nussbaum), pues es la propia dinámica discursiva la que genera la “verdades” sin apelar a ningún contenido determinado en compromiso con un resultado previamente fijado.

- a.ii. Si se permite tener en cuenta todas las circunstancias relevantes y oír todas las voces en condiciones de igualdad y a la vez se mantiene el apego a un resultado basado en unos determinados criterios de bien, es solo porque la corrección del maestro-filósofo, intervendrá como una voz privilegiada, reorientando las conclusiones en el sentido “correcto”, lo cual es a su vez contradictorio con el principio de igualdad. En otras palabras, gracias a esta “esencia común” compartida por toda la humanidad es posible llevar a cabo una educación cosmopolita en los términos presentados por Nussbaum (tener en cuenta la prioridad de lo particular) sin correr ningún peligro relativista; respiramos tranquilos porque los juicios incorrectos podrán siempre ser “reconducidos” a ese núcleo de común humanidad por quien tenga la prudencia suficiente para ordenarla, decodificarla o interpretarla.

- b. Es cierto que sus textos presentan cada vez más referencias a nociones como la argumentación, el diálogo y la libertad comunicativa, y que notamos cierto desplazamiento desde el aristotelismo prístino a una concepción socrática de la educación. Recientemente, Nussbaum ha confesado que con el teórico de la

modernidad con el que se siente más identificada es con Jürgen Habermas, “*la filosofía debería ser socrática, una actividad compartida, transparente, a la que todo el mundo pueda acceder a partir de un concepto de igualdad. Debería estar alejada de toda su oscuridad y autoridad. La tradición con la que simpatizo es la habermasiana, comprometida con la transparencia y con el libre entendimiento*”<sup>173</sup>, lo que demuestra a mi juicio un mayor interés por la vía discursiva. Sin embargo Habermas, a diferencia de Nussbaum, apoya estos conceptos sobre otros pilares bien diferentes (como hemos analizado en el capítulo II) ya que, valorar la vía discursiva supone aceptar ciertos presupuestos de la ética comunicativa de que parecen (todavía) ausentes (o confusos) en el enfoque de Nussbaum:

b.i. La verdad socrática de Nussbaum difiere de la “corrección” promovida por Habermas, ya que la corrección que busca es objetiva y no intersubjetiva.

b.ii. La ética discursiva se desprende de cualquier imagen previa de bien, le basta con que quede garantizado el cumplimiento de las reglas procesales de la comunicación ideal para justificar la universalidad de las conclusiones, (y ello porque realmente confía en la simetría de la discusión). Si Nussbaum tiene que apelar a unas nociones de bien previas (y plasmarlas directamente en una lista como presupuestos mínimos del debate), es porque en su enfoque subyace todavía (y a veces de hecho es evidente) una desconfianza al presupuesto de la igualdad comunicativa. Su compromiso con el diálogo no puede ser del todo profundo si su propuesta exige que el resultado de la discusión coincida con sus intuiciones, cuando la ética discursiva es un constructo teórico puramente procedimental, que se apoya en la argumentación (razones) más que en intuiciones.

a. Es justamente la confianza en ese núcleo duro de corrección y su apego irrenunciable lo que hace que la construcción teórica de Nussbaum no valore realmente la vía discursiva y, por tanto, que la revisión de los conceptos de

---

<sup>173</sup> NUSSBAUM, M: “Vivir en democracia implica respetar el derecho de las personas a elegir estilos de vida con los que no estoy de acuerdo” [Entrevista de Daniel Gamper Sachse], Katz, Buenos Aires, 2011, p. 96. La entrevista resulta muy interesante para comprender la postura inclusiva de Nussbaum en relación a temas de actualidad; cuestiones del velo islámico, caso *Lautsi vs. Italia* (crucifijos en aulas de clase), educación para la ciudadanía española, etc.

bien propuestos estén más bien “blindados” frente a nuevas críticas, al menos más de lo que la autora parece reconocer.

Ahora bien, volviendo a la pregunta inicial, ¿sería legítimo este proceder en el terreno educativo, aunque sea para, imponiendo unas determinadas conclusiones, modificar las cosmovisiones particulares hacia lo correcto y una vez hecho esto (educar ciudadanos), que estos participen del diálogo de manera igualitaria? Una vez más, no se discute que la educación democrática no deba estar comprometida con ciertos valores que queremos inculcar para favorecer a la democracia, la cuestión estriba en saber dónde pondremos dicho mínimo y cómo los justificaremos y, en última instancia, en depurar la metodología en pos de que ésta valore realmente el diálogo como fin en sí y no solo como medio para conseguir un determinado resultado.

## ***2. Reflexiones finales en torno a un debate abierto.***

Existe multitud de bibliografía que resalta la importancia, la necesidad y la urgencia de que los Estados asuman el compromiso de introducir en sus planes de estudio obligatorios (e incluso en los posobligatorios), asignaturas que promuevan el respeto a los derechos humanos y contribuyan a la profundización de la democracia. Más allá de los conflictos que estas cuestiones pueden suscitar (al menos ese ha sido el caso de la Educación para la Ciudadanía en España, donde el debate ha hecho eco en las más altas instituciones constitucionales<sup>174</sup>), tanto a nivel interno como internacional parece manifestarse cierto interés por la promoción de los valores básicos de la democracia y los derechos humanos a través de la educación<sup>175</sup>.

---

<sup>174</sup> Me refiero, fundamentalmente a la multitud de recursos presentados por padres que “objetaban” que sus hijos recibieran una educación contraria a sus propias convicciones (objeción de conciencia) y a la polémica sentencia (entre otras muchas) del TS (recurrida a su vez ante el TC) que rechazaba de lleno dichas objeciones.

<sup>175</sup> En este sentido puede verse RIBOTTA, S: “Educación en y para los Derechos Humanos: La educación en convivencia mundial. El desafío del siglo XXI”: RIBOTTA, S. (Editora), *Educación en Derechos Humanos: la asignatura pendiente*, Dykinson, Madrid, 2006, pp. 153-160. La autora se refiere a algunos desafíos de la educación en Derechos Humanos en los tiempos que corren, dándonos una visión general de la multitud de normativa internacional que promueven a escala global los valores nucleares en los que basan los Derechos Humanos. Me parece interesante para poner de relieve que una propuesta de educación cívica sería no tiene por que apelar a noción de bien como las propuestas por Nussbaum dado que ya existe suficiente material como para basar nuestra reivindicación a nivel global, material que de hecho ya cuenta con un cierto consenso (a sabiendas de las limitaciones que supone una normativa internacional).

A pesar de que el problema de dimensión ideológica (que suscitan acusaciones de adoctrinamiento o generan dudas sobre la neutralidad del Estado) continúe latente en cualquier proyecto educativo, parece existir cierto consenso acerca de los valores en los que una educación ciudadana en un estado democrático debería descansar. Es decir, en general, no se discute la oportunidad de inculcar y fomentar los valores constitucionales o aquellos materializados en las más importantes convenciones internacionales. El verdadero problema surge a la hora de interpretar dichos valores constitucionales o convencionales (formulados de manera amplia y abstracta) y darles una determinada proyección pedagógica, la cual para algunos, puede resultar incompatible con sus propias nociones de vida buena<sup>176</sup>.

El quid de la cuestión radica pues en la interpretación de dichos valores que gracias a su formulación abstracta y general debería poder convivir con concepciones de vida buena diferentes entre sí (de los docentes o de las familias)<sup>177</sup>. Ahora bien, ¿hasta dónde debe respectarse el derecho de los padres a elegir la educación de sus hijos conforme a sus propias creencias? ¿Existe un núcleo duro de valores ante el cual las convicciones individuales sean interesantes? ¿De qué manera podemos asumir el proyecto educativo para que la transmisión de tales valores se realice de manera armónica y tolerante sin por ello renunciar a los objetivos de un proyecto educativo comprometido con la profundización de la democracia y el respeto de los derechos humanos?<sup>178</sup>

Aunque no corresponde a este trabajo ni siquiera comenzar a responder a estos interrogantes, creo que sirven para dejar apuntado el objetivo de una nueva reflexión en relación aquello que el enfoque de Nussbaum podría aportar respecto a estos. Por el momento y en relación a lo que hasta aquí hemos tenido oportunidad de analizar, me limitaré a hacer dos apreciaciones finales con el objetivo de clarificar el terreno para un futuro estudio que será retomado más adelante.

---

<sup>176</sup> ASIS ROIG, R.: “Palabras previas”: RIBOTTA, S. (Editora), *Educación en Derechos Humanos: La asignatura pendiente*, Dykinson, Madrid, 2006, p. 11.

<sup>177</sup> Si leemos el Real Decreto 1190/2012, de 3 de agosto por el que se modifican algunos aspectos del Real Decreto 1513/2006 (sobre EPC) observamos el énfasis puesto en la libertad de los centros educativos y de las familias para precisar los procedimientos didácticos y los valores que serán objeto de educación ciudadana en virtud de la libertad de conciencia individual.

<sup>178</sup> El conflicto entre el derecho del Estado de organizar la programación docente y el derecho de los padres a educar a sus hijos conforme a sus propias creencias, parece hacerse inclinado con esta última reforma, del lado del derecho individual a la libertad de conciencia.

## ***2.1. Una educación en el marco de la moral legalizada hacia la moral crítica.***

No todo proyecto de educación en valores tiene que apelar necesariamente a nociones de bien justificadas del modo que lo hace Nussbaum. Como bien sabemos, incluso aquellos que suscriben a una fundamentación de los derechos más afín al procedimentalismo, han reivindicado la importancia de la educación para la ciudadanía como instrumento de socialización en los valores democráticos. Para el enfoque dualista, por ejemplo, los valores centrales en torno a los cuales giran el resto de derechos se reducen (aunque con reservas y ampliaciones dependiendo de las diferentes corrientes teóricas) a la libertad, la igualdad y la solidaridad, siendo a su vez la noción de igual dignidad humana el eje de gravitación de los mismos<sup>179</sup>.

Como bien sabemos, el dualismo enfatiza la vinculación entre el reconocimiento de los derechos (por parte del poder democrático capaz de comprometerse ya autolimitarse por él) y la aceptación (por parte de un poder todavía hoy vinculado al concepto de Estado-Nación) de una serie de valores que no se obtienen de manera ajena a la propia experimentación cultural, sino que se van aceptando como consecuencia de su cadencia histórica, la cual, gracias al aprendizaje comunicativo, recicla constantemente la relación dialéctica entre moral crítica (valores) y moral legalizada (derechos)<sup>180</sup>. Por otro lado, afín al procedimentalismo habermasiano, el enfoque dualista reconoce que dicho consenso es falible y revisable (siempre en virtud de los valores que lo motivan), por lo que valora la participación

---

<sup>179</sup> Vid. PECES-BARBA, G.: *Educación para la Ciudadanía y Derechos Humanos*, Espasa Calpe, Madrid, 2007, pp.15-30.

<sup>180</sup> Como bien sabemos, para el dualismo, los derechos constituyen pretensiones morales que llegan a ser incorporadas a un ordenamiento jurídico (positivadas). Es decir, reconoce, independientemente de su positivación, la existencia de unos valores morales histórica y culturalmente compartidos, cuyo epicentro lo ocupa la noción de dignidad humana, pero nos dice que para que dichos valores (y los derechos humanos pertenecen a esta categoría de previa postivación) puedan llegar a ser efectivamente transformados en derechos, es necesaria una voluntad política (poder) que traduzca jurídicamente esas dimensiones morales dignas de reconocimiento. Es decir, la concreción de las pretensiones morales en un determinado cuerpo de normas es un requisito *sine qua non* para poder hablar efectivamente de la existencia de derechos. Ahora bien, Lo que quiero llegar es a resaltar con esto es que, para el dualismo, aquel poder realmente capaz de transformar los valores compartidos en derechos ejercibles; desplazando aquello que todavía flotaba en el espacio de la “moral crítica” a aquel de la “moral legalizada”; es el poder democrático. Véase: ANSUATEGUI ROIG, J: *Poder, ordenamiento jurídico, derechos*, Cuadernos “Bartolomé de las Casas”, Instituto de Derechos Humanos “Bartolomé de las Casas” de la Universidad Carlos III de Madrid/Dykinson, Madrid, 1997, pp. 12 y ss.

democrática como medio de actualización de los derechos (abiertos siempre a las nuevas reformulaciones que pujan desde el ámbito de la moral crítica)<sup>181</sup>.

Ciertamente, el marco normativo de los Derechos Humanos y de las Convenciones internacionales ya proporciona un marco suficiente para la educación en valores, cuyo fundamento no apela a nociones objetivas de bien si no a la propia evolución histórica de nuestras sociedades (al menos en virtud de determinadas interpretaciones sobre su origen y justificación). Sin embargo, una educación crítica y revulsiva, parece que debería ir mucho más lejos de las conquistas ya conseguidas, exhortando al cuestionamiento constante de nuestra realidad jurídica y social.

## ***2.2. Una visión dinámica de los valores: la necesidad de revisión continúa del horizonte moral.***

En coherencia con lo dicho en las líneas precedentes, una visión dinámica de los Derechos Humanos (como evolución y construcción constante) debería promover una educación que apunte no solo al desarrollo de la “moral legalizada” (derechos ya conquistados o valores sobre los que existe cierto consenso), sino también a la “moral crítica”. Si suponemos que la mejora de nuestra convivencia implica un constante y activo proceso de actualización, de reciclaje, de diálogo crítico que haga pujar la moral crítica hacia el terreno de la moral legalizada, la educación deber asumir el marco jurídico (o el moral representado por los DD.HH) como base, pero apuntando más allá de los logros conseguidos; apelando a su constante realización, a renovadas posibilidades, a la remoción continua de las conciencias en búsqueda de nuevas formas de humanidad que superen nuestras conquistas actuales. Siguiendo a Fernando Gil Cantero, *“la fuerza dinamizadora de los derechos humanos, no radica tanto en lo ya logrado (...) sino en las expectativas permanentes de humanización que abre el reconocerse como un valor absoluto inarticulado del todo por ningún gobierno, nación o cultura la expresión del ser humano (...) la fuerza de los derechos humanos*

---

<sup>181</sup> ASIS ROIG, R. (de): *Sobre el concepto y el fundamento de los derechos: una aproximación dualista*, Cuadernos “Bartolomé de las Casas”, Instituto de Derechos Humanos “Bartolomé de las Casas” de la Universidad Carlos III de Madrid/Dykinson, Madrid, 2001, p. 47-70.



*se encuentra precisamente, en lo que no podemos concretar de una vez por todas y para siempre... ”<sup>182</sup>.*

En resumen, una educación en valores coherente con una visión dinámica de los Derechos Humanos debe invitar a la reflexión, al debate constante en torno a la justicia y sus categorías (más allá de que estén o no positivizadas), y entender el progreso de nuestras sociedades como un puente en continua construcción, nunca acabado ni definitivo (aunque pueda apoyarse ya siempre sobre la sólida e inamovible plataforma que constituyen la noción de igual dignidad humana y en los valores que de ella se desprendan). En palabras de Eusebio Fernández García, *“el filósofo moral y de la política, no puede nunca dejar de plantearse la pregunta acerca del fundamento de esos valores que son o deben ser objeto de la educación democrática, es decir, de una cultura cívica aseguradora de los derechos humanos fundamentales. No creo que las respuestas (...) haya que ir a buscarlas a las seguridades y certezas del absolutismo moral -aunque tratándose de valores como el respeto a la vida humana y la integridad física y moral o el reconocimiento de la dignidad de todos y cada uno de los seres, podríamos hablar así- (...) si se trata de enseñar valores morales, para así consolidar la cultura cívica que exige una sociedad democrática, no es buen consejo hacerlo de manera dogmática e impositiva, sino crítica y dialogantes ”<sup>183</sup>.*

En este afán de desligarse del lastre statuquista de los derechos ya conquistados, el proyecto de Nussbaum parece querer aportar nuevos materiales para la construcción de la universalidad. Sin embargo, con el fin sostener el puente sobre la seguridad de sus “sólidas” intuiciones morales, Nussbaum trabaja demasiado solitaria en esta obra y, en su bienintencionada laboriosidad parece renegar de la aportación (igualitaria y solidaria) de los materiales ajenos. Aceptar que la construcción del puente es una tarea colectiva, implica asumir el riesgo de su posible imperfección, junto con el ánimo del aprendizaje continuo y la constante mejora; solo así, parece que el resultado de la obra tendrá las justas dimensiones para el cómodo transitar de todos sus caminantes. Sustituir la solidez de las intuiciones individuales por el carácter maleable de los argumentos intersubjetivos requiere un compromiso general para manipular los materiales, dándoles una forma que aunque no pueda

---

<sup>182</sup> Vid. GIL CANTERO, F.: “Ciudadanía y humanidad: la educación en el disenso”, *Teoría de la Educación*, n.º 20, 2008, p. 32.

<sup>183</sup> FERNANDEZ GARCIA, E.: “La cultura Cívica de los Derechos Humanos”, RIBOTTA, S. (Ed.): *Educación en Derechos Humanos. La asignatura pendiente*, Dyckinson, Madrid, 2006, pp. 45-49.

llegar a ser nunca tan redonda perfecta será, al menos la más adecuada para una ética postmetafísica.

El recurso a la literatura como puente entre lo universal y lo concreto que apela a su vez a la vinculación entre juicios éticos y emociones para influir sobre las conciencias, puede ser un instrumento muy útil para la reflexión práctica en torno a nociones abstractas (como los valores), pero ¿cómo podríamos llevar a cabo esta empresa evitando caer en el dogmatismo omnicomprensivo de una “única respuesta válida” obtenida, en última instancia, por un filósofo capacitado para revelar su corrección? Una ética educativa de tipo discursivo, que fomente el aprendizaje cooperativo y dialogado mediante el juego dialéctico y las soluciones provisionales entre lo universal y lo particular sería interesante para retomar las posibilidades de la educación sentimental propuesta por Nussbaum. Particularmente, a través de la expansión de la imaginación literaria como energía activadora de nuestros sentimientos, de nuestra humanidad, podríamos aprender a “jugar” a la búsqueda de verdades: lo interesante sería entonces aprender del ejercicio de la búsqueda independientemente del resultado de descubrir o no La Verdad. Reivindicar la importancia del proceso en sí mismo, de la indagación, del juego exploratorio sobre nuestras conciencias a partir de las conciencias del resto (porque nuestras estructuras cognitivas se desarrollan de manera intersubjetiva), de la reflexión como fin en sí, puede tener un poder transformador del ser humano mucho más profundo que el descubrimiento mismo de aquello que se pretende buscar.

Retomando el extracto del poema de Borges con el que se inicia este trabajo, me atrevería a afirmar (con carácter provisional y como invitación a una nueva investigación) que la “luz” de ciertas Verdades puede dejarnos incluso más ciegos de lo que estamos. O quizás, la verdadera lucidez repose en la voluntad y en el placer de seguir resolviendo (en nuestro caso de manera solidaria) “laberintos, retruécanos emblemas”.

## CONCLUSIONES

A lo largo de este trabajo hemos ido adelantando algunas de las conclusiones que se iban desprendiendo de la propia dinámica de la exposición. Debido a que el grueso del cuerpo del análisis cuenta con multitud de reflexiones más o menos extensas y detalladas, he considerado conveniente plantear las conclusiones generales de manera esquemática y concisa, con el objeto de refrescar, ordenar y clarificar algunas de las ideas generales adelantadas más arriba, así como de terminar de formular otras que hayan podido quedar pendientes.

1. En términos generales, el enfoque de las capacidades, a diferencia de otras teorías sobre la justicia (aunque ésta no sea una teoría de la justicia propiamente dicha), se centra en aquello que los seres humanos son realmente capaces de hacer con los recursos y bienes disponibles para llevar a cabo sus planes de vida buena.
  - a. La versión nussbaumiana del enfoque de las capacidades está ligada a una concepción filosófica-antropológica por la cual el filósofo se propone aislar intuitivamente ciertas características esenciales compartidas por todos los seres humanos. En este afán, Nussbaum concreta y especifica en su lista de Capacidades Humanas Centrales aquellos bienes necesarios para cualquier vida humana digna.
  - b. La lista de Capacidades elaborada por Nussbaum se erige como una suerte de presupuestos políticos mínimos llamados a orientar el debate sobre la justicia a nivel global. Sin embargo, la autora sugiere a su vez que, dado que éstos son el resultado de unas intuiciones básicas y contrastables en el mundo objetivo, el consenso sobre dichos bienes es un resultado que indiscutible (de hecho, en algunas ocasiones sugiere que “ya existe” tal consenso). Por tanto, existe cierta contradicción entre la propuesta de tales nociones como presupuestos materiales del debate y la presuposición de que el resultado del mismo tendrá, necesariamente, que coincidir con las intuiciones morales que nos llevan a considerar dichos bienes ( y no otros) como imprescindibles.

2. La lista de Capacidades pretende dejar espacio para la elección y la realización individual (concreción de las capacidades) y su especificación local-contextual. Por ello, Nussbaum diferencia entre los conceptos de capacidad y funcionamiento: las primeras tienen el objetivo de empoderar a los individuos, brindándoles los bienes básicos para que éstos puedan, efectivamente, elegir el plan de vida que deseen llevar a cabo (funcionamiento). Aunque nos ha quedado pendiente resolver la sospecha acerca de la oportunidad de formular una diferenciación tan tajante entre ambas nociones (quizás los límites entre ambos conceptos son más bien difusos), lo importante para este trabajo se sitúa en un nivel anterior: la pertinencia de formular una lista de capacidades en sí misma (al menos en los términos en que Nussbaum lo hace) como mínimos condicionantes del debate sobre la justicia.
3. El universalismo nussbaumiano, proyectado en su lista de capacidades, pretende desligarse de la acusación de apelar a unos bienes revelados por un filósofo todavía vinculado a la tradición metafísica. Es la suscripción a ciertos elementos del método aristotélico lo que coadyuva a justificar antropológicamente la base de sus intuiciones y a armonizar las tensiones entre universalidad y pluralidad:
  - a. Como Aristóteles, Nussbaum ha determinado en, primer lugar, ciertas esferas que resumen las circunstancias y características esenciales de todo ser humano (Anexo I), de las que se desprende la necesidad de asegurar los bienes vinculados a dichas características, bienes materializados en su lista de capacidades humanas (Anexo II).
  - b. Aparentemente, el método aristotélico retomado por Nussbaum es sensible a la particularidad de las situaciones concretas: prioriza la percepción de lo particular frente a las reglas generales. En este afán, el filósofo aristotélico se acerca a la realidad de la experiencia humana mediante el examen de toda la complejidad de circunstancias que se presentan ante sí de modo caótico y confuso. Sin embargo, dado que el objetivo último es la ordenación (coherencia) de dichas apariencias y que la competencia para hacerlo es monopolio del filósofo prudente (aquel capaz de moverse

cómodamente en la interpretación de lo particular), es solo él aquel capacitado para formular las reglas generales (aunque siempre susceptibles de modificación por nuevos particulares) que servirán para orientar los juicios de aquellos que no hayan alcanzado todavía dicha virtud.

- c. En resumen, la lista de capacidades de Nussbaum representa una suerte de reglas generales (obtenidas a partir de la experiencia humana común) “ordenadas” por aquel filósofo prudente, único capacitado para hacerlo. En este proceder, al fin y al cabo, la balanza de Nussbaum parece inclinarse del lado de la universalidad, dejando además serias dudas sobre el origen (aparentemente no metafísico) de sus intuiciones.
4. La supuesta apertura al debate y la posibilidad de reformulación de su lista de capacidades, pretende enfatizar su compromiso con la idea de una potencial falibilidad de la lista ante nuevas evidencias que puedan sugerir la necesidad de modificar las reglas generales. Lo curioso es que esta “apertura” se nos presenta en términos de apertura al “diálogo”, como si los presupuestos de dicha lista hubieran sido, desde su origen, objeto de discusión o pudieran llegar a serlo en un futuro. Así pues, recurriendo a algunos elementos teóricos del paradigma habermasiano sobre la justificación discursiva de los juicios morales, pudimos comprobar que no existe realmente tal apertura al diálogo, dado que la misma formulación teórica de los universales de Nussbaum es incompatible con las exigencias de una ética discursiva:

*a. Procedimiento vs. Resultado:*

ai. La ética discursiva de Habermas es puramente procedimental. La obtención de los juicios morales universales no apela a nada más que al respeto de las reglas formales del discurso y a la aceptación del principio de universalización. El filtro de lo general en lo particular es puramente discursivo: el acuerdo surge de la dinámica comunicativa, por la cual, mediante el ejercicio de la argumentación racional en torno a las pretensiones de validez propuestas por los participantes, solo aquellas capaces de expresar los intereses de todos los afectados son susceptibles

de universalización. Si el procedimiento es correcto el resultado también lo será.

a.ii. La ética nussbaumiana reclama el apego a unas intuiciones morales previas como presupuestos materiales de todo debate. El procedimiento no será correcto si no garantiza los resultados. Concretamente, si no se compromete con el respeto de los mínimos morales materializados en su lista de Capacidades Humanas Centrales, el procedimiento será incorrecto.

*b. Participación simétrica vs. Potestad superior del filósofo/Intersubjetividad vs solipsismo metodológico.*

b.i. En la ética discursiva habermasiana, los conflictos de valor se resuelven mediante la colaboración intersubjetiva que permite el horizonte cognitivo compartido (el telón del fondo representado por el “mundo de la vida”), cuyas nociones serán, a su vez, sujetas a crítica (problematizadas) en el terreno discursivo.

bii. La ética de Nussbaum confía en la superioridad del filósofo para aislar, de la complejidad de la pluralidad (aquí no entrará por vía del mundo vital sino a través de observaciones empíricas sobre la realidad) aquello que es universalmente válido para el ser humano. Nussbaum estaría incurriendo, por tanto, en una “falacia sustitucionalista” por la cual, excluyendo de la participación efectiva en el diálogo al resto de “voces” implicadas, la crítica frente a posibles interpretaciones alternativas a las del filósofo estaría blindada, dado que éste, a su vez, estaría limitado por el mundo de las “apariencias” que interpreta.

*c. Mundo social y Mundo objetivo/ Corrección normativa vs. Verdad.*

c.i. Para Habermas, el terreno natural de las cuestiones normativas, al que pertenecen los juicios morales (y también los derechos), es el “mundo social”, en el cual, el entendimiento que sostiene el acuerdo solo es posible mediante la coordinación de las interpretaciones individuales (dialógicas), no pudiendo apelar a nada más allá que la propia dinámica lingüístico-cognitiva para la justificación de los juicios morales. Por ello,

los intereses propuestos en la comunicación (que serán objeto de discusión en pos de la universalización), se proponen como “pretensiones de corrección normativa” y no como “pretensiones de verdad”, ya que estas últimas remiten a algo existente en el “mundo objetivo” en correspondencia con la realidad empírica.

c.ii. Los universales de Nussbaum, tal y como hemos visto a partir de su particular concepción de las “apariencias” (*phainomeneia*), parecen estar presentados en referencia al mundo objetivo, proponiendo, por tanto, auténticas “pretensiones de verdad”, pero haciéndolas pasar como “pretensiones de corrección normativa”.

5. En conclusión, la universalidad nussbaumiana, al estar comprometida con una determinada “imagen” moral (basada en una idea de la naturaleza humana) y por ende, al exigir mucho más que el compromiso con los presupuestos de la libertad comunicativa, no puede estar sinceramente comprometida con la apertura a la crítica de los bienes sobre los que se sustenta. El compromiso real con los presupuestos dialógicos implicaría aceptar ciertos riesgos, y uno de ellos es la renuncia a utilizar contenidos materiales como condicionantes del debate, blindando sus resultados frente a posibles (re)formulaciones alternativas.

5. Si la propuesta educativa de Nussbaum se basa en una pedagogía crítica que fomenta la “búsqueda cooperativa de la verdad”, queda claro que dicho proceso estará limitado, en todo caso, por las nociones de bien sobre las que su teoría ética se apoya. El método propuesto nos exhorta a poner en entredicho nuestras cosmovisiones y prácticas locales, pero estará orientado hacia una idea previa de corrección (manejada por el filósofo prudente) que limitará cualquier posible interpretación errónea.

a. Los textos literarios son un instrumento para la educación sentimental capaz de trasportarnos desde la particularidad de una situación concreta a la verdad representada por unos bienes universalmente compartidos más allá de cualquier frontera. Si Nussbaum confía en que las conclusiones que extraeremos de la lectura serán las “correctas”, es porque la pedagogía sobre

la que se apoya no deja un espacio real para la libre interpretación del texto, sino que la discusión está limitada por una lectura “objetivadora” de la obra que excluye interpretaciones alternativas. El recurso a la literatura puede ser un instrumento excelente para el conocimiento y reconocimiento de la alteridad, pero no parece que pueda derivarse de ella una “única interpretación correcta”, sino que las interpretaciones del texto deben estar abiertas a la pluralidad epistémica.

b. La educación sentimental tiene como objetivo modificar las creencias erróneas que son la base de determinadas actitudes perjudiciales para la convivencia y fomentar aquellas consideradas correctas. El problema radica en que el criterio de corrección se encuentra encorsetado por una teoría normativa que confía ciegamente en haber encontrado aquello objetivamente bueno (aunque amplio y supuestamente debatible) para todas las culturas.

c. Una educación sentimental en tales términos, puede que resulte demasiado entrometida e incluso incompatible con una pluralidad de convicciones individuales. Esto no quiere decir que tengamos que renunciar al proyecto de una educación democrática basada en unos mínimos morales; el problema está en determinar (o al menos en trabajar constantemente para afinar tal delimitación) la frontera de sus mínimos y la metodología por la cual dicha empresa se llevará a cabo.

c.i. Los Derechos Humanos (e incluso, a nivel interno, los Derechos Constitucionales) ya constituyen un marco normativo imprescindible para plantear dicha educación. Sin embargo, por un lado, los problemas en torno a su interpretación siguen dando pábulo a acaloradas discusiones derivadas de sus consecuencias ideológicas. Por otro lado, el marco de la “moral legalizada” no puede constituir la meta de la educación en valores: una visión dinámica de los Derechos Humanos debe apuntar más allá de los derechos y criterios morales sobre los que ya existe cierto consenso; tal proyecto debe apelar constantemente al espíritu crítico para proyectar en las conciencias de los futuros ciudadanos, las infinitas posibilidades abiertas para la mejora de nuestra humanidad.



Personalmente, considero que dicho objetivo deber hacerse de la manera más tolerante posible (incluso asumiendo el riesgo de cierta “liquidez” en sus presupuestos); solo de esta manera, intuyo que podremos sortear los problemas ideológicos y los resquemores que surgen cuando hablamos de educar en cuestiones de morales. Creo que el enfoque discursivo puede ser un método idóneo para llevar a cabo esta tarea, para que de manera conjunta y solidaria (y por tanto, también paulatina, lenta y conflictiva), podamos ir construyendo un puente universal con las medidas justas para que todos nos atrevamos a pasar por él; disuadiendo a los suicidas relativistas que optarán por saltar hacia el vacío y a los iluminados que creen que pueden levitar por encima de ese puente con instrumentos sobrehumanos del “más allá”.

A mi juicio, el secreto está en el propio procedimiento de construcción de tal estructura moral: colaborando en las decisiones sobre la mejor colocación de “cada ladrillo” entramos ya en una dinámica de colaboración, de autoconocimiento y reconocimiento; en un diálogo que nos acerca hacia nuestros compañeros de “obra” y nos responsabiliza recíprocamente hacia nuestro trabajo y su estabilidad. Creo que es en el propio proceso de construcción del puente donde se esconde la clave de la libertad, de la emancipación y del progreso moral, no en el resultado en sí. Si encargamos la construcción del puente a un ingeniero extranjero, aunque la obra resulte ser hermosa, perfecta y colosal, nunca seremos conscientes de la importancia de sus detalles, de la calidad de sus materiales, de cada uno de sus recovecos; no nos sentiremos orgullosamente unidos por nuestra misión, ni comprometidos del cuidado y el mantenimiento de la obra. Esta tarea debe ser continua y perenne.

Ahora que el objeto de nuestro análisis ha quedado lo suficientemente definido para comenzar a trabajar sobre lo que pretendía ser (como señalaba en la introducción) la meta de este trabajo, pero que ha tenido que quedar relegada hasta el momento, podemos afirmar que este primer acercamiento a la obra de Nussbaum tenía como finalidad allanar el terreno teórico para un nuevo planteamiento: reanudar el estudio de la propuesta educativa de Martha Nussbaum, fundamentalmente el uso de los textos literarios como instrumentos de la educación sentimental desde una perspectiva pragmática discursiva. Ciertamente, al final de este trabajo, todavía un interrogante seguirá flotando: ¿es legítimo, dado que ya no estamos hablando de la justificación de juicios morales sino de intervenir en propio “mundo vital” de los

futuros ciudadanos, inculcarles determinados valores a través del proceso de socialización del cual la educación constituye un pilar esencial? ¿De qué manera podría llevarse a cabo este proyecto en una sociedad democrática no comprometida con ninguna noción concreta y específica de bien? Pero no corresponde aquí responder a estos interrogantes, sino en todo caso, a un trabajo futuro.

## BIBLIOGRAFÍA

ANSUATEGUI ROIG, J: *Poder, ordenamiento jurídico, derechos*, Cuadernos “Bartolomé de las Casas”, Instituto de Derechos Humanos “Bartolomé de las Casas” de la Universidad Carlos III de Madrid/Dykinson, Madrid, 1997.

ARROYO VELAZCO, J. C.: *La teoría discursiva del derecho: sistema jurídico y democracia en Habermas*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2000, pp. 1-76.

–: *Para leer a Habermas*, Alianza Editorial, Madrid, 2003, pp. 41-43.

ASIS ROIG, R. (de): *Sobre el concepto y el fundamento de los derechos: una aproximación dualista*, Cuadernos “Bartolomé de las Casas”, Instituto de Derechos Humanos “Bartolomé de las Casas” de la Universidad Carlos III de Madrid/Dykinson, Madrid, 2001.

–: “Palabras previas”: RIBOTTA, S. (Editora), *Educación en Derechos Humanos*, Dykinson, Madrid, 2006, pp. 153-160.

AÑON ROIG, M. J.: “De las necesidades radicales a las necesidades humanas” *Daimon*, n.º 17, 1998, pp. 53-70.

BENHABIB, S.: “Otro universalismo: sobre la unidad y diversidad de los derechos humanos”, *Isegoría*, n.º 39, 2008, pp. 175-203.

CONILL, J.: “Hermenéutica crítica intercultural desde el enfoque de las capacidades”, *Investigaciones fenomenológicas*, n.º 7, 2010.

CRESPO, R.: “¿Derecho natural o consensual en los enfoques capacidades de Amartya Sen y Martha Nussbaum”, *Revista Valores en la Sociedad Industrial*, n.º 26, 2006, pp. 47-52.

CORTINA, A.: “Ética Comunicativa”, AA.VV.: *Concepciones de la ética*, Trotta, Madrid, 2004, pp. 29-51.

DE LA GARZA, M.T.: *Educación y democracia: aplicación de la Teoría de la comunicación a la construcción del conocimiento en el aula*, Madrid, Visor, 1995.

FERNANDEZ GARCIA, E.: “La cultura Cívica de los Derechos Humanos”, RIBOTTA, Silvina (Ed.): *Educación en Derechos Humanos. La asignatura pendiente*, Dykinson, Madrid, 2006.

GARGARELA, R.: *Las teorías de la Justicia después de Rawls: un breve manual de filosofía política*, Paidós, Barcelona, 1999.

GARCIA CASTILLO, P.: “Martha C. Nussbaum: La fragilidad del bien”, *Azafea*, n.º 6, 2004, pp. 231-260.

GARCIA VALVERDE, F.: “Desacuerdo moral y estabilidad y la teoría de Martha Nussbaum”, *Revista de Filosofía y Teoría Política*, n.º 40. p. 63-90.

GIROUX, A.: “Le Libéralisme Américain et les anciens: les erreurs en mineure de Martha Nussbaum”, *Revue de philosophie ancienne*, n.º 1, 2003, pp. 109-136.

GIL CANTERO, F.: “Ciudadanía y humanidad: la educación en el disenso”, *Teoría de la Educación*, n.º 20, 2008, pp. 25-44.

GONZALEZ ESTEBAN, E.: “Una lectura actualizada de la ética aristotélica. La mirada de Martha Nussbaum”, *Quaderns de filosofia i ciencia*, n.º 37, 2007, pp. 91-100.

HABERMAS, J.: *Teoría de la acción comunicativa I, racionalidad de la acción y racionalización social*, Taurus, Madrid, 1999, pp. 9-196. y 351- 480.

- : *Teoría de la acción comunicativa II, crítica de la razón funcionalista*, Madrid, Taurus, 1987. pp. 169-233.
- : *Conciencia moral y acción comunicativa*, Ediciones Península, Barcelona, 1991.
- : *Aclaraciones a la ética del discurso*, Ed. Trotta, 2000, pp. 109-126.
- : *La ética del discurso y la cuestión de la verdad*, Paidós, Barcelona, 2003.
- : *Verdad y justificación*, Editorial Trotta, Madrid, 2002, pp. 175-187 y 261-221.
- : “El concepto de dignidad humana y la utopía realista de los Derechos Humanos”, *Dainoia*, n.º 64, pp. 3-25.
- HABERMAS, J. / RAWLS, J.: *Debate sobre el liberalismo político*, Paidós, Barcelona, 1998, pp. 43-72.
- HORTON, John: “Love’s knowledge: Essays on philosophy and Literature Review”, *The Philosophical Quarterly*, n.º 169, pp. 492-495.
- KYMLICKA, W.: *Filosofía Política Contemporánea: una introducción*, Ariel, Barcelona, 1995, pp. 11-256.
- LAFONT, C.: “Universalismo y Pluralismo en la ética del discurso”, *Isegoría*, n.º 17, 1997, pp. 37-58.
- MUGUERZA, J.: *Ética y comunicación: una discusión del pensamiento ético-político de Jürgen Habermas*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1987, pp. 7-63.
- NELSON, E: “From Primary Goods to Capabilities: Distributive Justice and the Problem of Neutrality”, *Political Theory*, n.º 1, 2008, pp. 93-122.
- NUSSBAUM, M.: “Los sentimientos morales y el enfoque de las capacidades”, *Claves de la razón práctica*, 2007, n.º 169, pp. 28-35.
- : *Justicia Poética: la imaginación literaria y la vida pública*. Andrés Bello, Santiago de Chile, 1995.
- : *Los límites del patriotismo: identidad, pertenencia y “ciudadanía mundial”*, Paidós, Barcelona, 1999, pp. 15-29.
- : *Las mujeres y el desarrollo humano: el enfoque de las capacidades*, Herder, Barcelona, 2002.
- : *El conocimiento del amor: ensayos sobre filosofía y literatura*, A. Machado Libros/Mínimo Tránsito, Madrid, 2005, pp. 25-354.
- : *El cultivo de la humanidad: una defensa clásica de la reforma en la educación liberal*, Paidós, Barcelona, 2005, pp. 35-148.
- : *El ocultamiento de lo humano: repugnancia, vergüenza y ley*. 1ª ed. Katz, Buenos Aires, 2006, Introducción.
- : *Las fronteras de la justicia: consideraciones sobre la exclusión*, Paidós, Barcelona, 2007.
- : “Las capacidades como Derechos Fundamentales: Sen y la justicia social”, *Ética, Bioética y Desarrollo: el hombre como ser dependiente*, 2004, pp., 161-179.
- : *Sin fines de lucro: por qué la democracia necesita de las humanidades*, Katz, Buenos Aires, 2010.
- : “Vivir en democracia implica respetar el derecho de las personas a elegir estilos de vida con los que no estoy de acuerdo” [Entrevista de Daniel Gamper Sachse], Katz, Buenos Aires, 2011.

- : “La imaginación literaria en la vida pública”, *Isegoría, Revista de filosofía moral y política*, n.º 11, 1995, pp. 42-80.
- : “Virtudes no relativas: un enfoque aristotélico”, NUSSBAUM, Martha y SEN, Amartya (Comp.): *La Calidad de vida*, FCE, México, 1993, pp. 318-349.
- : *Paisajes del pensamiento: la inteligencia de las emociones*, Paidós, Barcelona, 2001, pp. 17-37 y 336-502.
- : “Human Functioning and social Justice: In Defense of Aristotelian Essentialism”, *Political Theory*, n.º 2, pp. 203-243.
- : “On Moral Progress: A response to Richard Rorty”, *The University of Chicago Law Review*, n.º 3, 2007, pp. 939-960.
- : *La terapia del deseo: teoría y práctica en la ética helenística*, Paidós, Barcelona, 2003, pp. 75-109 y 111-137.
- : *La fragilidad del bien: fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*, La balsa de la Medusa, Madrid, 2004, pp. 315-341 y 373-397.
- : “Reply to Gardiner, Wollheim and Putnam”, *New Literary History*, n.º 15, 1983, pp. 201-208.
- ORTEGA COTAREO, R.: “Justicia Social y desarrollo: el debate entre Amartya Sen y Martha c. Nussbaum”, *Ética, Bioética y Desarrollo: el hombre como ser dependiente*, 2004, pp., 181-189.
- PECES-BARBA, G.: *Educación para la Ciudadanía y Derechos Humanos*, Espasa Calpe, Madrid, 2007, 15-42.
- PRIETO NAVARRO, E.: *Jürgen Habermas: acción comunicativa e identidad política*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2003. pp. 1-152 y 221-306.
- PUTNAM, H.: “Taking Rules Seriously: A Response to Martha Nussbaum”, *New Literary History*, n.º 15.1, 1983, pp. 193-200.
- PUTANM, A. R.: “Imágenes morales e imaginación moral” *Dainoia*, n.º 38, 1992, pp. 187-202.
- RIBOTTA, S.: “Igualdad de qué”, *Las desigualdades económicas en las teorías de la justicia: pobreza, redistribución y justicia social*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2010, pp. 119-143.
- RIBOTTA, S.: “Educación en y para los Derechos Humanos: La educación en convivencia mundial. El desafío del siglo XXI”: RIBOTTA, S. (Editora), *Educación en Derechos Humanos*, Dykinson, Madrid, 2006, pp. 153-160.
- RODRIGUEZ PALOP, M. E.: “La sinrazón de la razón como estrategia. Razones a favor de la racionalidad de los agentes morales”, *Derechos y Libertades*, n.º 27, 2012, pp. 177-208.
- : *La nueva generación de Derechos Humanos. Origen y justificación*, Dykinson, Madrid, 2010, pp. 331-429.
- RORTY, R.: *Contingencia, ironía y solidaridad*, Paidós, Barcelona, 1991, pp. 92-113.
- : *Verdad y progreso (escritos filosóficos 3)*, Piados, Barcelona, 2000, pp. 119-165.
- SEN, A.: “¿Igualdad de qué?”, MURRIN, M. (Ed.): *Libertad, Igualdad y Derecho. Las Conferencias Tanner sobre Filosofía Moral*, Ariel, Barcelona, 1988, pp. 133-156.
- STEINER, G.: *Lenguaje y Silencio: ensayos sobre la literatura, el lenguaje y lo inhumano*, Gedisa, Barcelona, 1967, pp. 192-197.

STOW, S.: “Reading our way to democracy?: Literature and public ethics”, *Philosophy and Literature*, n.º 30, 2006, pp. 241-243.

THIEBAUT, C.: “Neoaristotelismos contemporáneos”, AA.VV: *Concepciones de la ética*, Trotta, Madrid, 2004, pp. 29-51.

WIERZBICKA, A.: “Emotion and Culture: Arguing with Martha Nussbaum”, *Ethos*, n.º 21, 2004, pp. 577-600.

WOODRUFF, P.B.: “The fragility of goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy by Martha C. Nussbaum”, *Philosophy and Phenomenological Research*, n.º 1, 1989, pp. 205-210.

### **Obras de referencia general**

FERRATER MORA, F.: *Diccionario de filosofía*, Ariel, Barcelona, 2004, Vol. 1, 3 y 4.

HORWITZ, M.C. (Editor): *New dictionary of the history of ideas*, Gale, Los Ángeles, 2005, Vol. 5.

## ANEXOS

### ANEXO I

#### *Las diez esferas constitutivas o circunstancias comunes a cualquier ser humano*<sup>184</sup>

1. **Mortalidad:** cualquier ser humano tiene que hacer frente a la muerte, y cualquier ser humano tiene aversión a la muerte, aunque en determinadas circunstancias alguien pueda contemplar la muerte como una buena alternativa. Sin embargo, si nos encontramos alguna vez con algún ser humano que no muestre aversión a la muerte o que no trate de evitarla, podríamos juzgar que su forma de vida es tan distinta a la nuestra que el ser no podría ser reconocido como humano.
2. **Cuerpo humano:** todo ser humano posee un cuerpo que le expone a ciertas posibilidades y vulnerabilidades; de la experiencia del propio cuerpo pueden distinguirse distintas necesidades, como la sed y el hambre, la necesidad de cobijo y vestido, el deseo sexual y la necesidad de movilidad. Sin duda alguna de estas necesidades están mediadas culturalmente y dependen también de las características del propio cuerpo pero cada uno con su propia experiencia comparte esta esfera con el resto de seres humanos. Por ejemplo, las personas que desarrollan trabajos más duros necesitarán mayores cantidades de alimento y posiblemente mayor descanso que otras con trabajos más ligeros, pero también se podrá notar una diferencia de necesidades entre personas que realizan los mismos trabajos dependiendo de su propia constitución corporal
3. **Capacidad para el placer y el dolor.** Aunque también esta esfera está culturalmente mediada, existe una experiencia común de aversión al dolor y búsqueda de placer.
4. **Capacidades cognitivas (de percibir, imaginar y pensar):** si encontráramos alguna sociedad o comunidad carente de estas capacidades cognitivas consideraríamos que no son miembros de la especie humana.

---

<sup>184</sup> Fuente: GONZALEZ ESTEBAN, E.: “Una lectura actualizada de la ética aristotélica. La mirada de Martha Nussbaum”, *Quaderns de filosofia i ciencia*, n.º 37, 2007, pp.95-96.

5. ***El desarrollo infantil:*** tanto por lo que respecta a la procreación como al cuidado de la infancia, es una esfera que nos permite reconocernos como seres humanos.
6. ***La capacidad para la razón práctica:*** todos los seres humanos participan, o intentan participar, de la planificación y dirección de sus propias vidas, realizando preguntas o contestando acerca de qué es bueno y cómo uno debería vivir.
7. ***La afiliación con otros seres humanos:*** los seres humanos reconocen y sienten algún tipo de afiliación y preocupación por otros seres humanos; éstas pueden manifestarse en relaciones familiares o cívicas.
8. ***La relación con otras especies y con la naturaleza:*** los seres humanos reconocen que no son la única especie en el mundo y que existen animales y plantas en el universo con los cuales están interconectados y que son al mismo tiempo su límite pero también su apoyo para la supervivencia.
9. ***El juego y el humor:*** el ser humano cuando está vivo crea espacio para el recreo y la diversión. Reír y jugar son frecuentemente los modos en los cuales nos reconocemos unos a otros.
10. ***La individualidad:*** Cada persona siente su propio dolor y placer y nadie puede hacerlo por ella, al igual que tiene que afrontar por ella misma su muerte y las relaciones de afiliación. Por la individualidad, cada vida humana posee su propio y peculiar entorno (objetos, lugares, historia, amigos personales, lazos sexuales y un largo etcétera) que no son exactamente los mismos para otras personas y, por tanto, con los que la persona se identifica personalmente



## ANEXO II

### *Las Capacidades Humanas Básicas*<sup>185</sup>

1. **Vida.** *Poder vivir hasta el término de una vida humana de una duración normal; no morir de forma prematura o antes de que la propia vida se vea tan reducida que no merezca la pena vivirla.*
2. **Salud Física.** *Poder mantener una buena salud, incluida la salud reproductiva; recibir una alimentación adecuada para vivir.*
3. **Integridad Física.** *Poder moverse libremente de un lugar a otro; estar protegido de los asaltos violentos, incluidos los asaltos sexuales y la violencia doméstica, disponer de oportunidades para la satisfacción sexual y para la elección en cuestiones reproductivas.*
4. **Sentidos.** *Imaginación y Pensamiento. Poder usar los sentidos, la imaginación, el pensamiento y el razonamiento, y hacerlo de un modo “auténticamente humano”, un modo que se cultiva y se configura a través de una educación adecuada, lo cual incluye la alfabetización y la formación matemática y científica básica, aunque en modo alguno se agota en ello. Poder usar la imaginación y el pensamiento para la experimentación y la producción de obras y eventos religiosos, literarios, musicales, etc., según la propia elección. Poder usar la propia mente en condiciones protegidas por las garantías de la libertad de expresión tanto en el terreno político como en el artístico, así como de la libertad de prácticas religiosas. Poder disfrutar de experiencias placenteras y evitar los dolores no beneficiosos.*
5. **Emociones.** *Poder mantener relaciones afectivas con personas y objetos distintos de nosotros mismos; poder amar a aquellos que nos aman y se preocupan de nosotros mismos; y dolernos por su ausencia; en general, poder amar, penar, experimentar ansia, gratitud y enfado justificado. Que nuestro desarrollo emocional no quede bloqueado por el miedo y la ansiedad. (Defender esta capacidad supone defender formas de asociación humana de importancia crucial y demostrable para este desarrollo.)*
6. **Razón práctica.** *Poder formarse una concepción del bien y reflexionar críticamente sobre los propios planes de vida. (Esto implica una protección de la libertad de conciencia y de la observancia religiosa.)*

---

<sup>185</sup> Fuente: NUSSBAUM, M.: *Las fronteras de la justicia: consideraciones sobre la exclusión*, Paidós, Barcelona, 2006, pp. 88-89.

## **7. Afiliación**

- a) Poder vivir con y para los otros, reconocer y mostrar preocupación por los otros seres humanos, participar en diversas formas de interacción social; ser capaz de imaginar la situación de otro. (Proteger esta capacidad implica proteger las instituciones que constituyen y promueven estas formas de afiliación, así como proteger la libertad de expresión y de asociación política.)*
- b) Que se den las bases sociales del autorrespeto y la no humillación; ser tratado como un ser dotado de dignidad e igual valor que los demás. Esto implica introducir disposiciones contrarias a la discriminación por razón de raza, sexo, orientación sexual, etnia, casta, religión y origen nacional.*

**8. Otras especies.** *Poder vivir una relación próxima y respetuosa con los animales, las plantas y el mundo natural.*

**9. Juego.** *Poder reír, jugar y disfrutar de una relación próxima y respetuosa con los animales, las plantas y el mundo natural.*

## **10. Control sobre el propio entorno.**

- a) **Político.** Poder participar de forma efectiva en las elecciones políticas que gobiernan la propia vida; tener derecho a la participación política y a la protección de la libertad de expresión y de asociación.*
- b) **Material.** Poder disponer de propiedades (ya sean bienes mobiliarios o inmobiliarios), y ostentar los derechos de propiedades en un plano de igualdad con los demás; tener derecho a buscar trabajo en un plano de igualdad con los demás; no sufrir persecuciones y detenciones sin garantías. En el trabajo, poder trabajar como un ser humano, ejercer la razón práctica y entrar en relaciones valiosas de reconocimiento mutuo con los demás trabajadores.*

